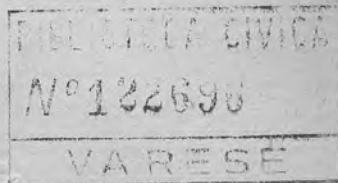
BIBLIOTECA DI CULTURA POLITICA

A CURA DELL'ISTITUTO NAZIONALE FASCISTA DI CULTURA

IV

ANTONIO PAGANO

Idealismo e Nazionalismo

MILANO

FRATELLI TREVES EDITORI

1928

PREFAZIONE.

L'Associazione Nazionalista aveva preso a pubblicare nel 1913 una collana di opuscoli di cultura nazionalista, per l'editore Garzoni-Provenzani di Roma. Tra essi doveva uscire il mio scritto Idealismo e Nazionalismo, *che, con alcuni aggiornamenti e ritocchi, dopo essere stato pubblicato in tre puntate di* Politica, *ff. 74, 76 e 77, vede la luce nel presente volume, con altri scritti già pubblicati in* Politica, *e dà il titolo al volume stesso. Un estratto di esso era apparso nel 1913 nella allora settimanale* Idea Nazionale. *La grande guerra, che aveva distolto l'Associazione Nazionalista dal continuare la pubblicazione della collana, e circostanze materiali ed estrinseche, le quali non possono interessare il lettore: ecco le cause del ritardo nella pubblicazione di questo mio scritto.*

È ovvio che, se si fosse trattato di pubblicazione occasionale, il ridarlo oggi alla luce sarebbe assurdo. Ma poichè esso si riferisce a

problemi sempre vivi e presenti, e dei quali non è possibile rimandare indefinitamente la soluzione, prendo l'ardimento di proporlo alla considerazione dei lettori.

Io ho sempre pensato che il Nazionalismo è la testa del Fascismo, come il Fascismo è il braccio del Nazionalismo. Che se piace meglio dire che il Fascismo è sintesi di Nazionalismo e di Sindacalismo, non si dice cosa diversa, poichè il Sindacalismo è appunto il braccio che mancava al Nazionalismo.

Il problema delle differenze spirituali *tra Nazionalismo e Fascismo (non quello, presto e felicemente superato, delle differenze materiali ed estrinseche) non si è mai presentato alla mia coscienza. Ma ben si è presentato, come urgente e improrogabile, quello dell'apparente contrasto fra nazionalismo politico e universalismo etico; dal bisogno di dissipare questo apparente contrasto sono sorte le considerazioni contenute in questo scritto.*

Molte e forse troppe cose avranno da criticare in questo scritto i maestri e gli studiosi di filosofia. Non potranno tuttavia negare che sia un onesto sforzo di risolvere un caso di coscienza, che, sia pure in altre forme, si presenta a molte anime. Quanto poi agli antifilosofi, che abbondano fra dotti e indotti, insensibili alle intime esigenze della vita spirituale, è chiaro che il mio scritto non è per loro. Ad essi auguro che pos-

sano assolvere la funzione, che è loro destinata dalla Storia, di lavorare per un' Idea che non comprendono nè ricercano, per fini che stanno al di sopra di quei fini più immediati, che soli da essi sono conosciuti ed intesi. Non auguro ad essi (nè tanto meno all'Italia) di diventare i dirigenti della vita spirituale della patria nostra; poichè troppe cose da ciò verrebbero danneggiate o poste in pericolo. Cominciando dal Fascismo.

ANTONIO PAGANO.

Roma, giugno 1928.

IDEALISMO E NAZIONALISMO

Una delle tesi più correnti e più volgari è quella della cosiddetta *internazionalità* della scienza e della filosofia. Lo scienziato ed il filosofo professano una verità, che, se è tale, non può non essere una per tutti. Dunque, se ne conclude, poichè la verità che essi ricercano è indipendente dalla molteplicità delle nazioni, i ricercatori devono affrancarsi da una siffatta molteplicità. Essi devono preferire ciò che unisce le nazioni a ciò che le divide, promuovere sempre e dovunque la concordia e la pace, tentar di ridurre, se possibile, tutte le genti ad una gente sola. La scienza e la filosofia debbon essere i primi agenti di questa universale fusione. Gli uomini, nel comune culto del vero, debbono scordare le loro patrie, o almeno diminuirne gli attriti e sopirne i conflitti, senza preoccuparsi dell'orgoglio nazionale.

V'ha un fondo di vero in tutto ciò. Non può infatti negarsi che la verità è una sola per tutti, che essa, come tale, ignora le nazioni ed

è quindi, non *internazionale* (che vorrebbe dire di più nazioni), ma piuttosto *supernazionale*. Ciò si deve presupporre da chiunque si metta a filosofare. Se vi sono più verità in conflitto fra loro, non v'è più la *verità*. Dunque inutile diviene la ricerca della verità, ed inutili quindi le scienze e la filosofia.

Ciò sta benissimo; ma che cosa è poi la verità? È dessa qualcosa che sta fuori del pensiero, anteriore e distante da esso? Ed intendiamo non del pensiero di Tizio o di Caio, ma del pensiero in sè, del pensiero puro, assoluto, divino?

Se la verità sta fuori del pensiero, in un mondo a parte, regolato da proprie leggi, essa non ha per sè nessun rapporto necessario con esseri pensanti. I problemi che riguardano tali esseri non hanno alcuna connessione con la verità, o, tutt'al più, questa può venire in soccorso degli esseri stessi se invocata ed applicata in buon punto.

Un tal modo di pensare appare ad una prima riflessione manifestamente assurdo. Non è infatti una verità che vi sono degli uomini, dotati di certe tendenze, attitudini, affezioni? E non è ancora una verità che tali uomini sono uniti in quei tali gruppi e vivono con quei tali costumi e sotto quelle tali leggi? È mai possibile escludere tutte queste verità dalla verità?

Eppure un modo così assurdo di pensare è meno infrequente che non si creda. Nella mente di molti scienziati, in tanti scritti scientifici ed in tante memorie e comunicazioni di accademie

e di congressi domina ancora un tacito presupposto: che per secoli e secoli il genere umano sia vissuto fuori della via della verità, e solo a questa si venga accostando a misura che la scienza positiva lo illumina sui fenomeni e le leggi del mondo esterno. Questi fenomeni e queste leggi sono la *realtà* e l'unica realtà; la conoscenza di questa realtà è la *verità* e la sola verità. Ciò che ne è fuori è soggettivo, e quindi arbitrario, finchè non venga ancor esso ricondotto fra quei fenomeni e sotto quelle leggi.

Il realismo estremo forma ancora il presupposto (ed essendo presupposto anzicchè tesi espressa, è fuggevole e non facilmente attaccabile) dell'internazionalismo di certi ambienti scientifici. Si osserva: in politica, in arte, in religione ed in filosofia, popoli ed individui sono in disaccordo, ma li sfidiamo a non accordarsi sulla chimica. Quale segno più evidente che nella chimica è la verità? L'oggetto della chimica è uno ed identico per tutti: dunque esso è reale. E non ci si accorge che il *fenomeno chimico* (non la *chimica,* che è una serie di operazioni mentali, dunque pensiero) è, nella sua natura, uno ed identico per tutti gli uomini, perchè non affetta l'*umanità* di essi, ma solo ciò che negli uomini è mera esteriorità e non è quindi quello che li fa uomini.

L'oggetto della chimica è straniero alle competizioni nazionali perchè è al di qua degli interessi morali delle nazioni, le quali non sono gruppi di elementi materiali, ma formazioni dell'attività spirituale. L'internazionalismo dei chi-

mici in quanto chimici è l'indifferenza, derivante, non da conscia negazione, ma da naturale inadeguazione, verso i superiori interessi della volontà nazionale. Epperò la chimica potrà diventare strumento di questa volontà nella preparazione e nella fabbricazione di mezzi di offesa e di difesa, ma non potrà mai accadere il contrario. Non potrà accadere, diciamo, che scopo dell'attività nazionale diventi, non lo studio della chimica come funzione di pensiero, ma la ricerca, per se stessa, di nuovi processi e prodotti chimici.

V'ha una pretesa unità, che è indifferenziazione teorica ed indifferenza pratica. Questa pretesa unità ignora le diversità nazionali e quindi non ha i mezzi per combatterle o conciliarle. V'ha invece, una vera unità che presuppone quelle diversità e si solleva su di esse; ma non le annienta o distrugge, anzi le conserva, collocandole al loro vero posto. La conoscenza del mondo materiale, finche sia chiusa e ristretta nel mondo stesso, non può imbattersi nel nazionalismo, che si svolge in una sfera superiore, e quindi non può negarlo. La filosofia invece non può prescindere dal nazionalismo. Essendo essa la coscienza che il pensiero giunge ad avere di sè, non come questo o quel pensiero, ma come pensiero, essa domina necessariamente tutte le forme speciali di pensiero e quindi anche il pensiero nazionale. Ma dominarlo non vuol dire sopprimerlo; al contrario, può significare giustificarlo, reintegrarlo nella sua dignità e conferirgli il valore

e l'efficacia che provengono da un principio superiore.

Noi cercheremo di percorrere i gradi dell'essere, dall'infimo, che è l'indifferenziazione di tutte le cose, al supremo che è la coscienza intellettiva, la quale ha superato la distinzione delle cose. Noi ci studieremo di assegnare il posto, elevatissimo, se non supremo, che in tale scala degli esseri spetta alla *nazione*. E cominceremo dall'abbattere dalle fondamenta quel falso realismo, sul quale pretende di fondarsi l'internazionalismo.

I.

L'universo di un neonato, dice W. James, è un caos enorme, abbagliante, mormorante.[1]) È solo col tempo che in questo caos viene introdotto un ordine ed un sistema, e l'informe abbozzo si tramuta in un regolare disegno.

Come avviene questa trasformazione? Non certo per una azione cosciente, perchè la coscienza presuppone quella informe molteplicità come sua prima materia; ma per un movimento istintivo ed in vista di uno scopo pratico. *Un corpo è centro di convergenza per l'azione.*[2]) È per ragioni eminentemente pratiche ed incon-

[1]) *Précis de psychologie* (trad. Baudin e Bertier). Parigi, Rivière, 1909, pag. 20.
[2]) Eduardo Le Roy, *Scienza e filosofia* (trad. di R. Paresce). Lanciano, Carabba, 1913, pag. 46.

sapevolmente che l'eterogeneo confuso e indistinto del senso viene rotto e ricomposto in gruppi che hanno ciascuno un centro di riferimento. Una doppia sistemazione accade: l'una è quella dei varii sensi, l'altra è quella delle varie determinazioni del senso, che vengono dotate di un corpo (*verleiblicht,* dice Hegel). [1]) Questa oggettivazione delle determinazioni sensibili sarebbe del tutto incerta ed instabile, se non ci fosse modo di convertirla in parte di noi stessi e dell'essere nostro. Questo avviene con l'*abitudine*. Per essa il contenuto diventa un *possesso* del senziente, e questo può distinguere il sè, permanente, dal contenuto transeunte, lui da ciò che è in lui.

In tal modo l'uomo *non è più* un sentimento o una sensazione; ma *ha* un sentimento o una sensazione. V'hanno tuttavia stati patologici che riconducono a quel modo di essere primitivo; sono quegli stati in cui la coscienza di sè viene attenuata o infine soppressa. L'ammalato non è il suo dolore, ma tende ad identificarsi con questo; egli si distingue dal suo dolore, in quanto è ancora capace di sentire indipendentemente da esso, di ragionare e di volere. Ma il pazzo ben può dirsi un dolore umano reale e vivente, doppiamente rispettabile perchè dolore e perchè umano. Egli vive tutto nella sua immediatezza; ma la sua non è un'immediatezza povera e vergine di esperienze, come quella del bambino, anzi è ricca di tutte le mediazioni

[1]) *Encyclopädie*, § 401 (citiamo dall'edizione di Rosenkranz). Berlino, Heimann, 1870.

del pensiero sviluppato, che però vengono negate come mediazione; donde il contrasto di una apparenza di ragione con un contenuto irrazionale.

Nella sua attività normale, in cui distingue sè dal suo contenuto, il soggetto intuisce, ricorda, immagina. Dopo aver fissato l'oggetto sentito come distinto da sè, il soggetto acquista il pieno possesso di sè formandosi un suo proprio mondo di rappresentazioni. L'intuizione, una volta apparsa, non si dilegua, ma viene conservata come può esserlo, vale a dire non nella sua esteriorità, ma nella sua pertinenza al soggetto, il quale nella molteplicità delle sue rappresentazioni riconosce e ritrova la sua unità. Infine il soggetto riesce a dominare le proprie intuizioni e rappresentazioni, a comporle in un ordine diverso da quello in cui gli si presentano e con la coscienza di questa diversità. Così vien creato il mondo della libera immaginazione o fantasia.

La coscienza della diversità di ciò che da sè si presenta da ciò che viene inventato, conduce alla distinzione del mondo della fantasia dal mondo della memoria, nel quale ultimo si contengono non solo le percezioni offerte e quasi imposte dal di fuori, ma eziandio i prodotti della fantasia, in quanto però, essendo ormai prodotti, sono ancor essi dei dati da raccogliere e non più degli eventi da creare. Il giudizio su ciò che è fornito dalla memoria (ed è quindi *storico*), e su ciò che invece è fantastico, importa la prima applicazione del criterio della verità,

il primo affermarsi dell'*intelletto*. L'atto dell'intelletto è infatti il *giudizio*, il quale stabilisce che alcun che *è*, è in certo modo. Intelligendo e giudicando, il soggetto perviene alla coscienza dell'esistenza di sè in genere.

Ma non ancora dell'esistenza di sè *come soggetto;* perchè egli non può riconoscersi come soggetto se non in rapporto e quasi in contrapposto con altri soggetti. Prima di vedere in sè il suo essere soggettivo, egli deve vederlo riflesso in altri.

Come avviene questa riflessione? Dapprima il soggetto cerca negli altri non il suo simile (e come lo potrebbe se di questo simile non ha nozione alcuna?), ma ciò che gli bisogna, ciò verso cui l'istinto lo spinge per la soddisfazione di un bisogno o di un appetito. Sotto questa luce l'animale vede il mondo ambiente e il bambino le persone che lo circondano. La distinzione tra lo stato presente e quello di soddisfazione che si vuol raggiungere fa sì che quest'ultimo si presenti come un fine, un ideale, un *dover essere.* Il fine, più o meno chiaramente rappresentato e presente alla coscienza, dispone gli atti e le abitudini del soggetto in certe guise, determinandovi *inclinazioni* e *passioni.* Seguendo queste, l'uomo agisce secondo il proprio impulso; ma la diversità e il contrasto degl'impulsi lo costringono a *giudicare* di essi e infine ad operare giusta il proprio *arbitrio.*

È nel conflitto degli arbitrî dei diversi soggetti che il soggetto singolo acquista la coscienza

dell' esistenza di sè come soggetto. Una vita di ricordi e di fantasmi, di contemplazioni e di teorie, è unilaterale. L'uomo gode o soffre di essa come di un sonno in cui sogni lieti e tristi, vividi e deboli, si alternino a periodi di incoscienza. L'urto di un alieno arbitrio dà all'uomo la coscienza del limite del proprio arbitrio stesso. Nel suo arbitrio opposto a quelli degli altri l'uomo si riconosce come intelligente e volente e quindi come soggetto. Ormai egli ha le sue opinioni ed i suoi scopi e cerca di far prevalere le une e gli altri in confronto di opinioni e scopi diversi.

Il mondo della pluralità dei soggetti e del loro agire come soggetti è la *società;* come il mondo delle intuizioni e dei ricordi, dei fantasmi e dei concetti, degli appetiti e degli arbitrî è il *soggetto singolo.* Riducendo questi due mondi (come va fatto in superiore sede speculativa) a due forme di coscienza o di *spirito,* la filosofia hegeliana chiamava il mondo del singolo *spirito soggettivo,* e poichè questo aveva la società come *oggetto* delle esplicazioni dell'attività sua, la società era detta, in quella filosofia, *spirito oggettivo.*

II.

Bisogna guardarsi bene dal considerare lo spirito soggettivo e l'oggettivo come due periodi storici o due fasi di un processo evolutivo. Ciò che è soggettivo è anche oggettivo; il soggetto è anche oggetto e viceversa. Sono due gradi della realtà, non due realtà opposte; a quei due gradi corrispondono due diversi punti di vista.

Il punto di vista dello spirito soggettivo è lo *psicologico*. La psicologia è la scienza dei processi coscienti e subcoscienti (alcuni aggiungono: *incoscienti*). La subcoscienza ha la sua piena realtà nella coscienza che l'accoglie e l'illumina. Non dobbiamo avere difficoltà alcuna ad ammettere una psichicità, non solo nell'animale, ma nella pianta e nel mondo in genere. Se non che questa psichicità, finchè non sia in qualche modo riflessa nel pensiero, che è umano, non ha alcuna interiorità. Lo stesso animale è, come diceva Leibniz, una *mens momentanea*. Solo l'uomo che aduna, trasformandoli per conservarli, i suoi anteriori stati psichici, è una mente in senso proprio, un pensiero. Ogni individuo umano è la storia di un mondo interiore. La psicologia non può mirare che ad essere una collezione di biografie.

Così non la intendono quei psicologi che, forti dei risultati delle loro ricerche di laboratorio

e della scoperta delle *leggi* psicologiche, distaccano gli stati psichici dagli individui, nei quali e per i quali quegli stati si avverano, e ne fanno quasi delle entità distinte da classificare e catalogare. Notare le *leggi,* cioè le conformità (non identità!) degli stati psichici dei varî individui e di uno stesso individuo in varî tempi, sta bene; ma non bisogna dimenticare che innanzi tutto quegli *stati* non sono tali che in quanto sono fissati dall'analisi mentale e separati dalle loro connessioni reali. Inoltre devesi tener presente che la conoscenza delle conformità non è fine a se stessa, ma ha valore in quanto conduce a conoscere la concreta realtà, che, nel caso della psicologia, è una eterogeneità e differenziazione continua ed infinita. Noi infatti non possiamo arrestare il flusso perenne della vita psichica: esso ci sta innanzi come qualcosa di sfuggèvole e di perpetuamennte rinnovantesi.

Del resto anche nella vita corporea (che è poi la stessa vita psichica nel suo esteriorizzarsi) non è possibile arrestarci definitivamente nell'analisi. Le idiosincrasie, il modo di comportarsi di fronte agli agenti esterni, quello di svilupparsi e di decadere, variano all'infinito secondo gli individui. Non vi sono casi clinici affatto identici. Perfino i nostri liquidi organici e le nostre cellule hanno una costituzione chimica speciale, individuale, che rende ciascuno di noi affatto distinto dagli altri uomini. [1])

Lo psicologo deve cercare di sollevarsi fino

[1]) Ch. Richet, *L'Anaphylaxie* („Revue des Deux Mondes„, 16 novembre 1911).

alla nozione di individuo psichico, e riconoscere nelle creature umane, formate dalla fantasia dell'artista e studiate dal moralista, una maggiore realità che non nei suoi schemi e nelle sue leggi. Nè basta. Non solo il punto di vista psicologico non è il più alto dal quale si possa considerare l'individuo umano; ma esso non è neppure sufficiente a se stesso. Infatti, oltre all'immanenza dell'individuo umano in ciascuno dei suoi stati o atti, v'è da considerare l'immanenza della società in ciascun individuo.

Allo spirito oggettivo, che va identificato con la società, corrisponde il punto di vista *sociologico*. La sociologia vuol essere la scienza generale dei fatti sociali. Essa è in sostanza la *statistica generale e descrittiva*, che dalla statistica dei fatti specialmente classificabili e determinabili con metodi matematici non è stata ancora e non sarà mai resa inutile.

La sociologia vede nell'essere umano non più l'individuo distaccato, ma il *socio*. Ora la qualità di socio è un presupposto della nozione di individuo. Un uomo affatto isolato da tutti i suoi simili è almeno in relazione con la natura e si comporta come essere naturale, o piuttosto animale. La società in cui vive non è quella in cui dovrebbe vivere, ma è in certo modo una società ancor essa. Per immaginarci quest'uomo vivente solo nel senso della natura, non dobbiamo pensare al forse storico Robinson Crusoe, gittato nell'isola deserta quando era già in possesso di cognizioni ed attitudini umane e trovantesi, mercè la lettura della Bibbia, in re-

lazione spirituale con altri esseri umani; ma piuttosto al fantastico Mowgli del *Libro della Jungla* di Rudyard Kipling.

La società umana determina l'umanità dell'uomo individuo; essa discrimina il colto e l'incolto, il ricco e il povero, l'orientale e l'europeo, ecc. Prescindere dalle differenziazioni sociali per conoscere la psiche individuale non è sempre, anzi è di rado possibile. Si è perciò preteso di costituire una *psicologia sociale* distinta dalla sociologia. Ma a torto. La psicologia non è che individuale; la collettività si rivela non in un preteso fondo unico di interiorità, ma nei comuni prodotti, quali vengono studiati dal *folk-lore*, dall'etnografia e dall'antropologia. Non v'ha una psiche collettiva realmente distinta dall'individuale; ma v'ha nei singoli un modo di essere e di agire, che è individuale, ed un altro modo di essere e di agire, che è sociale. Quest'ultimo modo non consiste in una conformità; o almeno la conformità non ne è l'essenza, ma piuttosto l'inizio o il segno esteriore. Esso consiste invece in un'*azione*.

L'azione è di sua natura sociale. L'uomo non agisce su di sè che dopo avere ricevuto l'azione altrui, dopo essere stato (per adoperare un modo di dire del Malebranche, rinnovato dal Blondel) *agito*. La società è il mondo delle azioni reciproche. Dei nostri simili non vediamo che le azioni, cioè la corporeità e l'estrinsecazione dell'attività interiore; sulle intenzioni non possiamo fare che ipotesi e congetture, che il Vangelo vieta e che sono sovente fallacissime, in quanto non pos-

siam conoscere quella « *interiorem absconditam medullam radicis de qua procedit intentio operantis.* »[1])

Ma l'azione a noi importa più che l'intenzione, poichè nel suo significato e nei suoi effetti la trascende.

L'individuo non si rende di solito ben conto dell'estesa irradiazione sociale che un suo atto, anche in apparenza minimo, può avere. Nel fargli intendere ciò e nell'ispirargli un senso più o meno profondo della responsabilità dei propri atti, consiste principalmente il compito dell'educazione.

L'individuo agisce anche non volendo; se agisce volontariamente, l'azione trapassa i termini della sua volontà. Quella che il Wundt ha chiamato legge di *eterogenesi dei fini* è la legge (se così la si vuol chiamare) che sta a fondamento di ogni movimento sociale.

Si sposa per i più varî scopi; ma il matrimonio ha scopi propri che trascendono quelli individuali e che travolgono i progetti e i propositi degl'individui. Si lavora per arricchire e si arricchisce per procurarsi un maggiore benessere individuale; ed intanto la ricchezza privata va a costituire la ricchezza pubblica, e lo Stato, fatto opimo dei beni privati, limita questi o li trasforma. Il dispotismo genera il liberalismo e questo il socialismo; il socialismo a sua volta provoca l'apparire del nazionalismo.

La sociologia non ha dunque basi certe e

[1]) Sant'Agostino, *Soliloquia*, XIV.

solide nella psicologia. Essa si solleva sulle contraddizioni della psiche individuale, considerando le forme dell'azione umana nella convivenza e nella concorrenza degli individui.

III.

Le forme dell'azione possono ridursi a tre fondamentali. La prima e la più immediata confina con l'attività inconsapevole della natura e ha la sua base nella sessualità. La seconda ha base nelle relazioni interindividuali considerate appunto come relazioni e ha per oggetto lo scambio dei prodotti e la comunicazione delle idee. La terza presuppone, non la società in astratto, ma una società determinata ed organizzata come un tutto, ed abbraccia, non le relazioni sociali in genere, ma quelle disciplinate dalla politica e dal diritto.

La sessualità muove da cause conformi nell'uomo e nell'animale. L'impulsione sessuale non tende naturalmente al benessere dell'individuo (anzi, in certe specie animali, alla generazione segue subito la morte del genitore o di uno dei genitori), nè mira unicamente all'incremento della specie. Per l'animale tutto ciò non ha alcuna importanza, non conoscendo esso nè bene nè male, nè purità nè impurità. Per l'uomo non è così.

Nell'umanità la sessualità deve venir elevata a

momento di una relazione etica, e quindi negata nella sua immediata naturalità. Questa negazione non si compie in forza solo dell'adempimento di certi morali precetti e divieti, nè molto meno per virtù di formalità giuridiche; ma con l'effettiva costumatezza, con l'attribuire praticamente importanza e interesse a ciò che è spirituale e universale, con l'orientare i proprî sentimenti, affetti, inclinazioni, verso la vita del pensiero consapevole o dello Spirito. È questo però il termine ultimo di un processo, nel quale si muove da un minimo di sentimenti morali (bonta, carità, rispetto, pudore, ecc.), attraverso una serie di forme legali, per le quali quei sentimenti vengono fissati nella loro esteriorità e certe loro esplicazioni vengono imposte con precetti giuridici (tali la convivenza e mutua assistenza dei coniugi, il mantenimento della prole, l'obbligo di testare in parte a favore dei discendenti, ecc.), fino alla perfetta coerenza dell'ordinamento giuridico e dell'interno svolgimento morale dell'istituto familiare.

La precedenza della famiglia sulle altre forme di organizzazione non va intesa necessariamente come anteriorità storica. Se la prima forma di collettività umana, nell'ordine storico, sia stata familiare (patriarcato, matriarcato, orda, totemismo) ovvero politica, è questione discussa tra i paleoetnologi e i preistorici[1]) e che non ci riguarda. Noi vogliamo soltanto significare che nella famiglia è il passaggio dallo spirito

[1]) Meyer, *Histoire de l'antiquité* (trad. David), t. I, pp. 16-17. Parigi, 1912.

soggettivo al primo grado dello spirito oggettivo. L'asserzione di Hegel, che nella relazione sessuale l'*individuo si cerca e si trova in un altro individuo,*[1]) vale a mettere in evidenza come l'individualità non possa diventar base della socialità se non ponendosi in contrasto con se stessa.

Da qui il carattere di *sacrificio dell'individuo,* che è inerente, non solo alla famiglia, ma a qualsiasi relazione sessuale. Sono vani (e sarebbero ridicoli se la materia non fosse grave) gli sforzi dei pedagoghi e sociologi individualisti per conciliare la sessualità con la felicità massima dell'individuo. Nell'unione coniugale come in tutte le unioni dette libere v'ha dispendio di energie individuali, talora inutile, soggezione e alienazione di sè, privazione di libertà, dolore. Miseri sono gli espedienti con i quali certe feministe vorrebbero sottratta la donna alla cosidetta servitù dell'amore, non meno di quelli che l'egoismo maschile ha da secoli escogitato per risparmiare all'uomo i fastidi della propria responsabilità. Con tali espedienti non si riesce che a moltiplicare l'infelicità ed insieme l'immoralità.

D'altra parte i moralisti tipo Tolstoi, che si ostinano a non vedere che l'aspetto sensuale in ogni qualsiasi relazione dei sessi, con la loro fobia del senso riescono allo stesso risultato immorale degli eudemonisti. L'immoralità sta in fatti nel non voler riconoscere l'etica neces-

[1]) *Encyclopadie,* § 397.

sità del contrasto e del dolore, prodotti dalla scissione dell'individualità. L'eudemonismo spirituale non è vero spiritualismo, poichè finisce col negare la nobiltà del sacrificio, in cui appunto si rivela la superiorità dello Spirito sulla natura.

La repressione del libero commercio sessuale è, entro certi limiti, una necessità sociale. D'altra parte è d'uopo riconoscere che la civiltà e la moralità acuiscono, con la loro opposizione, l'impulsione sessuale, la quale, nelle società più raffinate, penetra nella stessa sfera del pensiero; onde germi di immoralità vengon diffusi dalla letteratura, dall'arte e da una sedicente filosofia. Da ciò è a concludere che come non è possibile che l'uomo, per conservare la sua sanità fisica, vada a vivere in un'atmosfera affatto scevra di agenti patogeni, così non è ragionevole che, per conservare la sua sanità morale, pretenda di vivere in un ambiente donde il male sia eliminato.

Più che nella soppressione del male, la funzione della civiltà consiste nella separazione del male dal bene, nella formazione di centri di moralità sana, nei quali i germi dell'attività spirituale umana possano crescere e prosperare. Il primo naturale centro di moralità è la famiglia: occorre quindi che l'istituto familiare sia custodito e favorito nello sviluppo delle sue sane energie.

La famiglia è il primo fattore di differenziazione degli individui; le differenze da essa poste si fondano sulle basi naturali del sesso, della generazione e dell'età. *L'immanenza della so-*

cietà nell'individuo si manifesta anzitutto nella famiglia e per mezzo dell'*eredità organica*. Questa eredità non è un patrimonio (attivo o passivo) che l'individuo non possa modificare, accrescere o distruggere. Essa è però il più stretto vincolo che leghi l'individuo al resto della specie umana.

Il valore dell'azione umana si palesa nel modo più evidente nell'attività che l'uomo svolge in seno alla famiglia. Alla più elementare coscienza morale appare la responsabilità gravissima derivante dalla generazione e dall'educazione della prole.

IV.

Si dirà: ciò che precede che ha da vedere col Nazionalismo?

Rispondiamo anzitutto che, circoscrivendo la sfera della psicologia e determinando la portata del punto di vista psicologico, abbiamo escluso implicitamente che la nazione e il nazionalismo possano essere oggetto di considerazione della psicologia. Questa ha per oggetto la vita psichica individuale come tale. Ora in questa vita si ritrova tutto, dall'animalità fino al pensiero, alla religione, all'arte, alla scienza. Anche la politica, naturalmente, e quindi anche il nazionalismo. Ma ciò che sorpassa l'individuo non si trova in questo che come riflesso di una realtà tra-

scendente l'individuo. La socialità è nell'individuo, ma la sua essenza non consiste nell'essere nell'individuo, anzi in ciò che supera la sfera dell'individualità. La socialità (che si esprime nell'azione) è un tal modo di essere dell'individuo, che trascende l'individualità. Quindi l'individuo che agisce nella società è più che un essere isolato; è parte di un'entità superiore ai membri che la compongono, benchè non concepibile separatamente da questi.

Abbiamo anche implicitamente escluso che la nazione si possa trovare in quella prima ed immediata forma dell'azione sociale umana, che è la superazione della sessualità nella fondazione dell'istituto familiare. La nazione non è nell'individuo in quanto individuo, nè nella famiglia in quanto famiglia. Gli interessi della famiglia devono servire a quelli della nazione e compenetrarsi con essi; ma non vanno identificati con quelli della nazione. Quindi un paese che non conosca altra organizzazione sociale che la famiglia o il *clan*, quali sono, dal più al meno, i paesi dell'Oriente e dell'Estremo Oriente (tipica la Cina), non può riuscire ad organarsi in nazione.

L'istituto familiare non basta ai bisogni materiali e intellettuali dell'umanità. La società civile è quella che ha l'ufficio di provvedervi.

Non bisogna credere che la società civile sia una formazione sovrapposta alle istituzioni di tipo familiare. Il corpo di essa si compòne di famiglie e di individui che appartengono almeno ad una famiglia naturale. La differenza è tutta

nel suo spirito, che si esprime mediante diverse funzioni sociali.

La famiglia è fondata sull'autorità che ha una base naturale o un simulacro di essa. La società civile si fonda invece sulle relazioni spontanee che tendono all'eguaglianza dei membri che vi partecipano.

La relazione tipica della società civile è la relazione *economica*. L'individuo e la famiglia hanno una economia propria solo in senso derivato o metaforico. Una volta costituita l'economia sociale con i suoi scambi, si possono con l'analisi riscontrare nell'attività isolata della famiglia o dell'individuo fenomeni analoghi allo scambio.

La società economica per eccellenza è quella in cui il fenomeno dello scambio raggiunge la sua massima potenzialità, vale a dire la società a regime capitalistico. I prodotti economici di tale società costituiscono una ricchezza essenzialmente *mobile*, in quanto anche la proprietà terriera viene in essa industrializzata e commercializzata. Si ha in tal modo la massima indipendenza della ricchezza dall'individuo; ma essa non è solo nè essenzialmente fattore di godimento, bensì strumento di potenza sociale. Nella società ad economia capitalistica la ricchezza è socializzata in quanto può venire formata, accresciuta, diminuita, trasferita, confiscata in virtù di una dinamica sociale, cioè come appartenente ad uno Stato o ad una classe, o come esercente una data funzione politica o economica D'altra parte nella società a tipo capitali-

stico l'individuo non è più un membro dell'ente familiare; egli ha la massima libertà nel disporre dei suoi beni. Perciò il giusnaturalismo e il contrattualismo sono state le filosofie giuridiche più in onore durante il predominio del capitalismo.

La società civile non si attua solo nello scambio delle merci, ma anche nella comunicazione delle idee. Questa però, nella società capitalistica, assume le forme esteriori dello scambio economico e sottostà a leggi analoghe. Donde il fenomeno sociale della *cultura*.

La cultura inerisce all'individuo in modo certamente più intimo e stretto che non la ricchezza, poichè le cognizioni e le attitudini, onde essa si compone, sono strettamente individuali. Tuttavia si badi che la cultura non consiste propriamente nella scienza consaputa e vissuta o nella generazione ideale e nel godimento intimo di un'opera d'arte; essa consiste invece in una somma di cognizioni ed in certe abilità che si acquistano e trasferiscono col lavoro e col danaro, come le merci. Per la cultura ciò che conta non è il pregio intrinseco dell'opera scientifica o artistica, ma il suo *corso;* il valore che si attribuisce nella società ad essa e al suo autore. Il pragmatismo è pertanto la filosofia della cultura, perchè glorifica l'idea *che riesce* e fa dello scienziato e del filosofo un *business man* intellettuale.

Nel mondo della cultura si può parlare di un *patrimonio intellettuale* analogo all'economico. Questo patrimonio non è necessariamente

composto di verità, ma risponde ad un'esigenza sociale e serve ai fini della verità, cioè dello Spirito. Nell'attrito delle opinioni e delle idee di alcuni con altri si sprigiona la scintilla della verità, che non è degli uni nè degli altri, perchè non è di nessuno.

Anche la ricchezza serve allo Spirito; è questa una verità della quale i moralisti, tutti intenti a denunciare l'uso colpevole o riprovevole delle ricchezze, non riescono a persuadersi. Mediante la ricchezza l'uomo si affranca quanto può dalla tirannia del mondo fisico e rende possibile la vita spirituale che è veramente umana.

Se ne affranca l'uomo in genere, ma ciò è vero altrettanto di ciascun uomo? Il socialismo (che è nella sua sostanza il più radicale individualismo) vuole l'assoluto dominio di *ciascun produttore* sul suo prodotto. Il socialismo astratto (Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon) aveva escogitato i mezzi più varii, e tutti inattuabili, per realizzare tale dominio. Il marxismo, che è la sola forma di socialismo pratico, vi tende con l'organizzazione del proletariato e con i tentativi di conquista, da parte di esso, del potere politico.

Tuttavia il socialismo, quale oggi si viene sviluppando, è travagliato da tre interne contraddizioni: 1) esso oscilla tra la finalità edonistica della conquista della ricchezza da parte delle classi povere e la finalità moralistica della soppressione graduale della ricchezza per tutte le classi. Tale soppressione dovrebbe ottenersi fissando, non solo il minimo, ma anche, e più

ancora, il massimo dei bisogni individuali. Ponendo un massimo indefinito, si vengono a formare delle classi che stanno all'avanguardia del movimento per l'accrescimento dei bisogni e per gli sforzi da farsi allo scopo di soddisfarli. Si vien così creando un'aristocrazia proletaria, che può scavare solchi più o meno profondi nella compagine del proletariato; si allontana indefinitamente la data della soppressione effettiva dei redditi capitalistici, in quanto che è sul margine di questi redditi che possono venire (direttamente con i salarii o indirettamente con il gettito delle imposte) soddisfatti i maggiori bisogni dei proletarii; si crea infine, con l'aumento del costo della vita e la diminuita remunerazione del lavoro intellettuale, una *borghesia proletaria,* che potrà essere la classe rivoluzionaria dell'avvenire ed in senso antisocialistico;

2) il socialismo non sa risolversi tra la soppressione dello Stato a vantaggio del dominio politico delle classi proletarie e la protezione delle classi stesse da parte dello Stato. Chiedendo protezione allo Stato, il socialismo contribuisce alla formazione di sempre nuovi e maggiori organi burocratici e allo sviluppo di un sempre più esteso e rigoroso controllo dello Stato sulla vita economica del paese. Così vengono fornite allo Stato armi che potranno essere rivolte contro il socialismo;

3) il socialismo non ha un sicuro orientamento nel problema della cultura. Dovrebbe, nel suo interesse, tollerare o permettere solo

una cultura media o comune, che sola potrebbe servire di base ad un'uguaglianza economica. Ma esso non vuol privarsi dei servigi che gli possono venir resi soltanto da uomini di cultura superiore, e nemmeno di quella qualsiasi utilità che può provenirgli dal prestigio di certi nomi. Perciò esso contribuisce al mantenimento dell'alta cultura e alla formazione di uomini, il cui sommo bene non può consistere nel minimo lavoro e nella massima mercede. Ora questi uomini costituiscono il tipo del *libero lavoratore,* che potrà avere efficacia di esempio anche fra il proletariato industriale. I letterati e gli scienziati (cioè non tutti e soli i professori di lettere e di scienze) saranno forse un giorno così pericolosi al socialismo, come gli umanisti lo furono alla Chiesa.

La ricchezza domina l'individuo, sia egli ricco o povero, e ciò in qualsiasi regime, anche nel cosiddetto socialismo. Questa è una verità che può sembrare amara; ma infine essa non è umiliante per l'individuo. Giacchè la ricchezza è manifestazione dell'azione umana; ed è nella natura di tale azione di trascendere l'individuo.

La famiglia non può sollevarsi fino al principio nazionale, neppure per contrapporglisi. Essa ha una sfera necessariamente limitata dai vincoli interni che legano i suoi membri; quando tali vincoli si rompono, la famiglia cessa.

La società economica e culturale ha invece una virtù di espansione indefinita. Essa è internazionale per sua natura.

Abbiamo sott'occhio il manifesto della *Ligue*

du libre échange. In esso sono pronunciate delle *vérités économiques* come le seguenti: «*La liberté et la sécurté des contrats privés, tel est le grand facteur du progrès*». «*Le travail et l'épargne constituent la richesse du pays, tandis que les Gouvernants dépensent et nous endettent*».

Queste sono verità certamente, ma non sono le sole verità; ve n'ha altre e più importanti. Senza un potere che garantisca i contratti commerciali, non v'è libertà di scambio, e lo scambio stesso non sarebbe possibile che in limiti ristrettissimi. Il potere che garantisce i contratti e che protegge le famiglie, è il potere politico, lo Stato; suoi strumenti sono le leggi, gli organi del suo potere, la forza pubblica.

Il commercio internazionale non dispregia certamente questo potere, di cui ha stretto bisogno; ma non gli dispiacerebbe che ve ne fosse uno solo per tutto il genere umano. Le spese per il mantenimento del Governo sarebbero minori e il protezionismo sarebbe facilmente soppresso.

Se non che v'hanno ragioni che rendono impossibile fare dell'umanità un solo Stato. Le distanze, la natura dei luoghi, le lingue, le razze, le tradizioni, i costumi vi si oppongono. Il grande tentativo fatto dall'Impero Romano non è riuscito. I politici e i sociologi ne hanno spiegato le ragioni, e spiegano altresì le ragioni per le quali l'unificazione politica di tutti i popoli d'oggi sarebbe una chimera.

Ma se i politici e i sociologi dimostrano che

vi debbono essere divisioni politiche dell'umanità, non dimostrano *quali* debbano essere. La politica e la sociologia guardano infatti ai risultati e solo allora si accorgono degli effetti del lavorìo interno della coscienza umana. Questa però agisce prima delle riflessioni del politico e del sociologo, con una forza intima che gli studiosi di statistica e di diritto costituzionale, non riuscendo ad esplicarla, chiamano talvolta misteriosa.

V'ha un momento nella vita di un popolo in cui il Governo non viene invocato come un benefattore o tollerato come un minor male, ma è voluto come organo centrale e simbolo vivente della sua unità. Allora quel popolo si sente più che popolo; esso ha quasi bisogno di credere che tutti i suoi membri sian nati da altri, aventi un unico stipite naturale. E si chiama *nazione*.

La nazione ha però il suo fondamento nella volontà di un popolo di essere o diventare Stato. Le disquisizioni sulla storia, sulla razza, sulla lingua contano fino a un certo punto. Il Belgio bilingue, la Svizzera trilingue formano ciascuno una nazione; perchè questa è la loro volontà. Gl'Inglesi e gli Americani degli Stati Uniti parlano la stessa lingua; ma voglion essere e sono due nazioni diverse. La fine della Polonia non venne con la sua spartizione; essa sarebbe venuta solo il giorno in cui i polacchi avessero definitivamente rinunciato a ricomporre in unità politica le sparse membra della loro nazione.

Noi Italiani quante volte non fummo ammo-

niti dai dotti transalpini e cisalpini che le tradizioni storiche e le condizioni geografiche, demografiche ed economiche si opponevano irremissibilmente all'unificazione politica dell'Italia! E i veri dotti furon coloro che ebbero il *consiglio a dispetto* e compirono ugualmente l'unificazione.

Nè perciò è a disconoscere nella formazione delle nazioni uno stadio di preparazione spirituale. La preparazione è necessaria e può essere più o meno lenta e laboriosa. Ciò che l'accelera, anzi la determina, è l'urto esterno o la contraddizione.

Come osserva giustamente il Blondel, « *pour qu'il y ait une société humaine, il faut qu'il y en ait plusieurs.* »[1]) Non basta tuttavia la pluralità di *coesistenza;* è d'uopo la *concorrenza.* Dovunque, il sentimento nazionale è sorto dalla comune difesa e si è sviluppato nell'offesa contro il nemico esterno. Le innumerevoli invasioni ed occupazioni straniere hanno finito con l'esasperare il sentimento nazionale italiano. Altrove è bastato il pericolo, o soltanto l'emulazione. Il Montenegro era nato dal costante bisogno di contendere ai Turchi la Montagna nera.

La genesi politica della nazione non è sempre accompagnata da una genesi spirituale onde la nazione stessa venga differenziata. Tuttavia l'espressione *spirito nazionale* ha un significato, e cercheremo appresso di chiarirlo meglio nella sua natura. Ora diciamo soltanto che un mede-

1) “ L'Action „ pag. 265.

simo pensiero religioso e artistico può creare vincoli simpatetici che sian fattori attivissimi della formazione nazionale. La religione ha diviso il Belgio dall'Olanda; la letteratura portoghese e la musica magiara e polacca han contribuito moltissimo a dare un'anima a quelle nazioni ravvivando la coscienza politica.

La nazione è dunque in certo modo il punto di passaggio dal mondo economico al mondo spirituale; un hegeliano avrebbe detto: dallo spirito oggettivo allo spirito puro e assoluto.

Il punto di vista nazionale si compenetra col politico e domina l'economico, il familiare, l'individuale. Lo stato non nazionale è uno stato o provvisorio o tirannico; lo si può accettare come il migliore, date le circostanze dei tempi, non come l'ottimo.

La nazione, unità e totalità, vale più essa sola che tutti i suoi membri in quanto suoi membri. Questa è la tesi del *realismo sociale* nella sua concretezza, cioè applicata non alla società astratta, ma ad una società concreta. La nazione è l'anima; i cittadini sono il corpo. Tuttavia tra il singolo cittadino e la nazione si frappongono forme diverse di società. La nazione non ha il compito di sopprimere, ma di rivolgerle al suo vantaggio. I Giacobini che non volevano corpi sociali di nessun genere, nemmeno accademie scientifiche e circoli letterarii, e i contadini della Norvegia di oggi, che preferiscono lasciare abbandonate le ricchezze naturali del loro paese anzichè affidarne lo sfruttamento a società straniere, non sono i modelli dei naziona-

listi. Tutti i minori organismi sociali debbono essere sorvegliati dall'organismo nazionale; ma anche protetti e favoriti in quanto il loro sviluppo contribuisca all'incremento del tutto.

La dottrina del realismo sociale è stata sviluppata specialmente in Germania da Fichte e da Adam Müller a List, a Roscher e a Knies. V'ha un'economia sociale che non è la somma delle economie individuali: questa è la tesi di Roscher.

La continuità storica della nazione, la sua missione di civiltà, i bisogni spirituali del suo popolo non possono valutarsi alla stregua delle esigenze e degli appetiti individuali. L'economia liberistica, con la sua base di individualismo, è un momento astratto della realtà economica. Ciò non vuol dire che essa sia falsa; ma che la sua verità è compresa nella verità superiore dell'economia nazionale. Liberismo e protezionismo, capitalismo e socialismo hanno la loro ragion di essere e possono trovare la loro parziale giustificazione nelle esigenze dello Stato nazionale.

Il *capitalismo*, abbiamo detto, non il *capitale*. Questo è una condizione dell'esistenza nazionale. I popoli affatto privi di capitale non sono nazioni; manca in essi la base economica dell'indipendenza individuale, senza la quale non si può essere cittadini. Il capitale è poi fonte di pubblica ricchezza, e questa è strumento indispensabile della forza nazionale.

V.

Il giusnaturalismo dell'età moderna (da non confondere col *diritto naturale* dell'antichità e del medio evo, che era un sistema di morale concepito *sub specie juris*) è stato l'equivalente giuridico dell'economia liberistica, il momento astratto dell'attività legislativa dello Stato, fissato nei suoi caratteri essenziali e trattato come indipendente. Perciò alle scienze giuridiche che avevan fondamento nei testi legislativi e nel costume sono succedute quelle che si basano sui concetti astratti o, come si dice, razionali. I vari rami del diritto (pubblico e privato, formale o processuale e sostanziale, costituzionale e amministrativo, etc.) sono stati considerati non come parti di una legislazione concreta e quindi, nell'età moderna, nazionale, ma come costruzioni mentali connesse da ragioni logiche e fondate su premesse puramente filosofiche.

Questo astrattismo ha avuto la sua opportunità, non meno dell'astrattismo degli economisti. Esso ha permesso ai giuristi delle varie nazioni di intendersi, di rendere più ordinato ed efficace l'insegnamento delle scienze giuridiche e di elaborare le riforme tendenti a perfezionare, semplificandola, la tecnica delle leggi e di armonizzare sempre meglio le legislazioni dei vari paesi. Ma infine la scienza giuridica è re-

stata quel che è per sua essenza: il momento astratto ed analitico, e quindi secondario e derivato, della concreta e sintetica funzione legislativa dello Stato. Il diritto è, nell'attuale periodo storico (determinatosi dopo la Rivoluzione Francese, ma preparato da molto tempo prima), la norma dell'attività dello Stato; tutto, dalla Costituzione ad ogni minimo atto amministrativo, si compie oggi secondo le forme del diritto. Ma se il diritto è forma, non è forma immateriata; separarlo dal suo contenuto non si può. Ora il contenuto del diritto è etico, economico o politico. Il diritto disciplina la vita individuale e familiare, quella della società economica e quella dello Stato.

In quanto lo Stato non esprime e non attua la sua volontà che nelle forme del diritto, esso, come dicono i tedeschi, si autolimita. Se non che, in questa autolimitazione, bisogna insistere molto più sull'*auto* che sulla *limitazione*. Lo Stato non si pone limiti per intralciare l'opera sua, ma perchè questa non sia occulta ed incerta, anzi risulti chiara e coerente. Dove conciliare l'interna coerenza con la fissità delle forme legali non si può, come nell'azione diplomatica, si rinuncia alle forme legali e alla loro pubblicità, che costituirebbero un pericoloso impaccio.

In vero le leggi esprimono il momento statico dell'attività dello Stato: momento che è inconcepibile senza il dinamico. Le leggi vanno quindi riformate, non arbitrariamente e con impazienza, nè per soddisfare a desiderî privati; sol-

tanto coloro cui sta a cuore il bene pubblico dovrebbero occuparsene.

Di fatto, lo Stato può soggiacere a malattie analoghe a quelle che travagliano l'individuo, la famiglia o la società. Elementi estranei od ostili alla vita e allo sviluppo dello Stato possono penetrare nei suoi organi o agire dannosamente su di essi. Allora è d'uopo reagire. Gli elementi sani della cittadinanza hanno il diritto e il dovere di contrariare, nell'interesse vero dello Stato, gl'interessi degli uomini e dei partiti che dominano nello Stato, del cui nome e della cui autorità si fanno sovente scudo. La forma e la misura della reazione devono essere disciplinate dalla prudenza degli individui e dalle esigenze del momento.

La tendenza più ostile alla vita dello Stato è oggi la egualitaria, che mal si appella democratica. Uno Stato, anche il più democratico (cioè quello che chiama il maggior numero di individui a partecipare al maggior numero di funzioni politiche, con le elezioni, col *referendum*, etc.), non può non avere un ordinamento gerarchico. La gerarchia delle funzioni è costituita nell'interesse pubblico; senza di essa vi ha l'atassia o l'anarchia. L'egualitarismo considera invece le funzioni pubbliche come beni individuali o strumenti di bene individuale. Esse debbono quindi venir riservate agl'individui disposti a soddisfare i più immediati interessi del maggior numero, non ai più competenti e ai più degni. L'organizzazione pratica delle democrazie, restringendo nei partiti, nelle associazioni e nei comitati elet-

torali il potere di scegliere le persone destinate alle funzioni elettive, tempera alquanto i funesti effetti della tendenza egualitaria, creando, a dispetto delle forme democratiche, vere e proprie oligarchie.[1]) Ma, più che nel funzionamento delle istituzioni, lo spirito egualitario agisce sulla pubblica opinione con false valutazioni dei diritti e dei doveri delle persone rivestite di cariche le quali importino responsabilità politiche. Si tollera la dittatura degli uomini che sono pieghevoli e accomodanti, salvo in ciò che riguarda la soddisfazione delle loro passioni personali; non si ammette la superiorità di chi ha la volontà e la capacità di rendere maggiori servigi al paese. Lo spirito nazionalistico è essenzialmente opposto all'egualitario. Esso esige che ognuno occupi il suo posto e che la disciplina sociale venga osservata negli alti e nei bassi gradi.

Le leggi presuppongono condizioni ineguali nei cittadini e determinano diritti e doveri giuridici ineguali, secondo le condizioni. Ma v'hanno ineguaglianze utili ed ineguaglianze dannose. Bisogna favorire le prime e combattere le seconde. Le ineguaglianze dannose sono i privilegi immeritati, i premi all'ozio, le tolleranze dell'indisciplina a favore di certi individui o di certe classi. La lotta contro tali ineguaglianze non è lo scopo supremo dello Stato; ma rientra nei suoi compiti. Invece lo Stato deve promuovere la realiz-

[1]) Vedi per la democrazia inglese e per l'americana il notissimo libro dell'OSTROGORSKI: *La démocratie et l'organisation des partis politiques*. (Trad. franc. Parigi, Calmann-Lévy.)

zazione dei massimi valori morali, intellettuali ed economici; quindi non deve imporre una media comune di attività o di libera ascensione a tutti i cittadini (media che per essere comune dovrà essere bassa), nè pretendere di trarre dai mediocri quel che essi non sono in grado di dare.

La verità del principio politico dell'eguaglianza consiste nell'esigenza di elevare gl'individui del popolo ad un livello di vita materiale e mentale, che permetta ad essi di agire come cittadini. V'hanno popolazioni che vivono, senza sentirne disagio, nell'ignoranza, nell'ozio ed in una povertà voluta ed abbietta. Contro tale condizione di cose lo Stato deve lottare con provvedimenti economici e finanziari, con l'istruzione obbligatoria e con altri mezzi da adoperarsi con la dovuta prudenza ed energia. In ciò lo Stato non deve essere guidato dal criterio del benessere individuale, perchè di tal benessere ogni individuo è giudice per suo conto, ma da un superiore interesse politico. Curando di elevare la media dell'agiatezza e della cultura delle plebi, lo Stato non deve cercar tanto di procurare ad esse una vita più facile e piacevole (a ciò penseranno esse medesime se lo crederanno opportuno), ma a fare anche delle plebi un semenzaio di utili e buoni cittadini. Quel che importa allo Stato non è pertanto la diffusione di virtù e di sentimenti buoni per la vita privata e individuale; tali virtù e sentimenti hanno il loro pregio, ma non si coltivano con l'insegnamento ufficiale nè con rugiadosi libri

di testo, bensì con l'educazione e l'esempio della famiglia, che nè dalla scuola nè da altra pubblica istituzione può venir sostituita. Allo Stato devono sopratutto importare le virtù *civiche*, cioè politiche e militari. Il cittadino di qualsiasi classe deve sentirsi orgoglioso di appartenere allo Stato. La coscienza pubblica deve essere diffusa in tutti i membri dello Stato, malgrado le inevitabili competizioni di partito o di classe.

Il simbolo vivente dello Stato moderno (ove la milizia non è un privilegio o una professione, ma un comune dovere) è pertanto l'Esercito. Qui non devono imperare le divisioni dei partiti, gl'intrighi e le corruttele del parlamentarismo, l'irrequieta ambizione dei capi e la smodata libertà dei subordinati, ma lo spirito del dovere e della disciplina, il sentimento dell'onore, la dignità del contegno, la mutua fiducia. Sull'Esercito devono, per quanto è possibile secondo la natura dei loro uffici, modellarsi le pubbliche amministrazioni. Queste alla lor volta devono fornire il tipo ideale alle aziende private e a tutte le forme di cooperazione sociale. Così lo Stato diventa centro di coesione delle energie nazionali.

Si comprende che ciò è un ideale, verso il quale bisogna continuamente tendere senza sperare di vederlo mai raggiunto. Ma è l'ideale dei veri uomini di stato, di prima e di media grandezza, di Napoleone I e di Bismarck, di Cavour e di Crispi, di Gambetta e di Jules Ferry.

Nello Stato e per lo Stato l'individuo umano trova la sua libertà personale. Le sempre rina-

scenti e rinnovantisi teorie contrattualistiche scambiano per libertà il mero arbitrio individuale, che dalla libertà dee venire, non certo soppresso, ma circoscritto. L'arbitrio non è libertà, ma obbedienza cieca agli impulsi naturali e allo stimolo delle passioni e degli interessi. Ora, gli impulsi, le passioni e gl'interessi sono la materia della libertà; questa è essenzialmente razionale e quindi limitatrice dell'arbitrio.

La libertà, che è data dallo Stato, non è ancora la libertà *morale,* che è consapevole della ragione e dei motivi della propria azione; ma è la condizione dell'effettiva realtà di essa. Lo Stato circoscrivendo, secondo la ragione sociale, l'arbitrio individuale, dà modo alla libertà morale di attuarsi e di esplicarsi. In un mondo dominato dall'anarchia e dalla violenza ciascuno deve pensare e provvedere a se stesso, e non ha tempo nè modo di svilupparsi moralmente.

VI.

Lo Stato, per affermarsi nella pluralità e nella concorrenza, deve arricchirsi di mezzi morali e materiali per far prevalere la sua volontà, deve diventare *una potenza*. Tra gli strumenti di dominio il primo è costituito dalla coscienza nazionale. Perciò le potenze, che non sono nazioni, cercano, per quanto è loro possibile, di diventarlo. Nei paesi germanici dell'Impero ab-

sburghese si faceva tutto il possibile per creare una nazionalità austriaca, in contrapposto della tedesca; si cercava di acuire, contro le tendenze del pangermanismo, l'opposizione del sentimento religioso austriaco al protestantesimo e di mantenere i dissidi, motivati da ragioni storiche, che separano le popolazioni austriache dalle tedesche cattoliche. In ogni caso una nazione comincia a conoscersi non tanto apprendendo ciò che essa è, quanto ciò che essa non è. La vita nazionale si inizia nella contradizione e nella lotta.

L'atteggiamento naturale di antitesi che una nazione prende rispetto alle altre e la necessità che essa ha di affermarsi sulle altre con la volontà del dominio, hanno suggerito l'espressione di *egoismo nazionale.* Si è pensato che un tale egoismo fosse lecito, anzi virtuoso e nobile in contrapposto all'individuale. Se non che la espressione *egoismo nazionale* implica una *contradictio in adiecto.* La nazione, per costituirsi e svilupparsi, presuppone la negazione dell'egoismo e lo spirito di sacrificio. La nazione non gode al modo dell'individuo; e quindi se ha un *io* spirituale, non è suscettibile di egoismo, consistendo quest'ultimo nella tendenza all'esclusivo godimento. Si parla di nazioni che *sfruttano* altre per il proprio vantaggio; ma il vero è che lo sfruttamento in senso proprio non si fa che da o contro gl'individui e a loro danno o utilità. Più esatto sarebbe parlare di *ingiusta compressione* delle energie di una nazione da parte di un'altra. Lo sfruttamento ha per oggetto una

somma di energia naturale o psichica individuale; la volontà di un popolo non si identifica con tali energie, ma può avere per oggetto il dominio e l'uso di esse. La sopraffazione che un popolo subisce consiste nell'oppressione che gl'impedisce l'esplicazione della sua libera volontà.

Se v'hanno popoli che lasciano sfruttare parte delle loro energie dagli stranieri, ciò accade perchè non hanno volontà o l'hanno debole. Ora è naturale ed equo che la volontà malferma sottostia alla volontà più ferma; questo rapporto di soggezione non è una violazione di giustizia, è anzi il ragionevole riconoscimento pratico di una superiorità. Il fanciullo dee venir guidato dall'adulto, l'incapace dal capace. Si domanda in tali casi se il popolo tutore abbia l'obbligo di dominare il popolo pupillo solo nell'interesse di questo. Ma il confronto non regge. L'interesse particolare del tutore è un interesse materiale e quindi deve sottostare a quello dell'educazione del pupillo, che è un interesse morale. Invece la nazione dominatrice ha un interesse morale distinto da quelli materiali dei suoi membri e consistente nella conservazione e nell'affermazione del suo essere. Il dominio che una nazione esercita sopra altri popoli non può essere distaccato dal processo della sua vita di nazione e considerato come uno speciale ufficio tutelare, che si debba esercitare per conto di altri. Ma è nell'interesse morale della nazione il mantenere la sua funzione di dominio a quel grado di elevatezza morale che la giustifica e le dà il carattere di espressione della volontà nazionale.

Una nazione che si rispetti non protegge certamente i suoi filibustieri e i suoi delinquenti, che esercitino la loro attività o la loro industria a danno di stranieri. Un brigantaggio nazionale è inconcepibile; perchè, se è veramente brigantaggio, non è nazionale. Lo spirito della nazione non può trovarsi in un'accolta di briganti.

Può darsi tuttavia che una nazione mantenga un popolo soggetto in uno stato di inferiorità mentale e materiale che impedisca a questo di diventare nazione. Non bisogna tuttavia confondere questo caso con quello in cui il popolo dominato venga abbandonato alle proprie abitudini e tradizioni, le quali son cosiffatte da non dargli modo di elevarsi. L'oppressione non è da confondere con l'incuria. Nel primo caso la nazione dominante contraddice agl'interessi della civiltà ed ai suoi propri. Rispetto al secondo caso è da ammettere che una nazione dominatrice non ha verso i popoli inferiori ad essa soggetti gli stessi doveri che ha verso i proprî cittadini. Noi non siamo obbligati a trattare gl'indigeni della Tripolitania come se fossero italiani, e non abbiamo neppur l'obbligo assoluto di farne degl'italiani. È piuttosto nostro interesse che essi vengano ad assimilarsi, quanto più è loro possibile, alle nazioni civili.

Il dominio di una nazione sopra altri popoli sottoposti alla sua potenza è un dominio *sui generis*, che nulla ha da vedere nè col dominio sulle cose materiali, nè con l'ufficio della tutela privata. I trattatisti del diritto internazionale possono stabilire varî tipi di *souveraineté;*

ma la realtà sarà sempre più ricca delle loro classificazioni. L'essenza della superiorità politica delle nazioni dominanti non istà soltanto nè principalmente nelle forme di diritto, mediante le quali tal superiorità si esercita. Essa consiste nel modo di essere e di agire della nazione dominante, nel grado di intelligenza, volontà, prudenza ed energia col quale la nazione stessa opera sulle altre nazioni e sugli altri popoli.

Uno stato acquista la sua personalità nei rapporti con gli altri Stati; stipulando con questi convenzioni e trattati, ed imponendone il rispetto con la forza. Lo stato di guerra è provocato dai mutui pericoli e dalle reciproche diffidenze degli Stati. La guerra è il cimento dell'interna coesione e del valore comparativo di uno Stato. Perciò appunto lo stato di guerra non può essere il normale della vita dello Stato, la cui saldezza all'interno e la cui forza all'esterno debbono ordinariamente imporsi col solo prestigio e prescindendo dal cimento delle armi. Ma la guerra è un'eventualità sempre possibile, e lo Stato deve in ogni occorrenza saperla fronteggiare e, quando sia d'uopo, sfidarla con la fiducia di uscirne vittorioso.

VII.

Si è fatta più o meno in ogni tempo e si fa ancor oggi una grave questione morale: è lecita la guerra? ed in quali casi?

Il problema della legittimità morale della guerra è certo gravissimo; si può dire che esso sia la pietra di saggio del problema della morale in genere.

Noi finora abbiamo parlato di morale e di moralità senza cercare di precisarne il significato. Ora è tempo di spiegare il senso che noi crediamo debba attribuirsi a queste parole.

Percorrendo i gradi dell'essere, dallo spirito soggettivo alle varie forme, ciascuna condizione e grado della seguente, dello spirito oggettivo, abbiamo assistito ad un progressivo sacrificio dell'individuo; sacrificio nel quale però una certa individualità è negata perchè un'altra sia meglio affermata.

Il fanciullo ha gl'istinti di un selvaggio. L'uomo isolato è un selvaggio. L'azione dei proprî simili frena, modera, contraria gl'istinti del singolo; toglie il troppo e il vano dell'individualità rozza e primitiva, ma per sostituirvene un'altra più consapevole e più armonica nelle sue esplicazioni.

L'uomo e la donna si uniscono e generano. Perchè? Non per adempiere ad un precetto della

società, nè per ragioni di ordine astratto; ma per impulsi e motivi personali, spesso egoistici. Ma con l'unione e con la generazione l'uomo e la donna si privano di parte della loro individualità, diventano l'uno dipendente dall'altro ed entrambi dal figlio. In compenso essi acquistano un'altra individualità, ed insieme una dignità ed un'autorità nuove, derivanti dalla loro qualità di genitori.

Tutti cercano, più o meno, chi di arricchire e chi di tenere alto quanto più è possibile il proprio livello economico. Non certo (almeno la maggioranza) per fornire materia imponibile allo Stato e al Comune. Ma a chi più è ricco maggiori obblighi si impongono. Se il ricco non se li impone da sè, penserà ad imporglieli la società. Ogni aumento di benessere porta responsabilità nuove. Questi obblighi, queste responsabilità scemano il godimento della ricchezza, ma le conferiscono dignità. Chi contribuïsce col lavoro o col danaro proprio all'incremento del pubblico bene, può dirsi veramente cittadino.

Infine, meno diffusa delle passioni dell'amore e della ricchezza, ma pur diffusissima nei tempi presenti, è la passione dell'ambizione; nè solo quella vana che si appaga del fasto o della popolarità, ma anche e più quella che mira all'affermazione e all'estensione del proprio potere. Cancellare dal cuore dell'uomo la radice di tal passione non è possibile senza sopprimere la vita politica, vale a dire l'espressione più concreta e dinamica della vita civile. Il prender parte, in un modo o in un altro, alla vita pub-

blica del proprio paese, fa che si sia nominati e si conti per qualche cosa; ma insieme sveglia il sentimento della responsabilità o assoggetta a delle responsabilità. Così la libertà materiale dell'individuo vien diminuita; ma la sua efficienza è accresciuta.

I gradi della socialità sono dunque anche gradi di sviluppo dell'individualità e modi più perfetti di essere. Il male, l'imperfezione sta nell'inadeguatezza dell'essere di fatto al modo ideale cui dovrebbe corrispondere. Non è male per l'animale non essere uomo, per il bambino non agire come un adulto, per l'ignorante non ragionare come il dotto. Male è invece per l'uomo, per l'adulto, per il dotto il comportarsi da animale, da bambino, da ignorante. Ora il momento primitivo dell'operare umano è l'animalità, la falsa individualità dell'arbitrio, la vita selvaggia e irriflessa. Questo primo momento è insopprimibile in tutti i gradi e le forme dell'azione. Il primo movimento della psiche umana è per la sensualità, per la cupidigia o per la prepotenza. Ma quando questo primo movimento si incontra con la superiore esigenza sociale che gli chiude il passo, esso deve inchinarsi e sottomettersi, riconoscendo quell'esigenza e conformandovisi. Nessuno è particolarmente obbligato a divenir coniuge e genitore, a fondare o dirigere un'impresa industriale, a chiedere od assumere le funzioni di consigliere comunale o di deputato. Ma chi si pone per il suo vantaggio in una data condizione sociale non ha il diritto di sfruttarla per il suo vantaggio; egli deve ac-

cettare o subire le conseguenze di quella condizione.

Qui occorre distinguere la *morale* dalla *moralità* e dal *moralismo*.

Il moralismo tien gli occhi fissi sui primi e inordinati movimenti dell'animo, li astrae dalla totalità della condotta, li considera in sè stessi e logicamente li condanna. Non contento di condannarli, vuol anche sopprimerli in fatto, e quindi si dà gran pena per rintracciarli. Per esempio, il Tolstoi anche nell'estrinsecazione degli affetti più normali e legittimi (o più santi, come l'amor materno e paterno) va cercando col lumicino ciò che può esservi di materiale e di sensuale, e, ritrovatolo, lo mette in mostra e grida allo scandalo. Ma in tal modo il moralismo finisce col creare ciò che più teme. Quel tale elemento di sensualità che è sommerso e come immedesimato nell'affetto spirituale non è più sensualità, come l'ossigeno nell'acqua non è più ossigeno. Il moralismo conclude ad una svalutazione di tutte le forme della società perchè in esse non vede che il momento egoistico. Per esso l'industriale e il commerciante o sono o tendono ad essere dei ladri e degli strozzini; l'esercizio dell'autorità è una soperchieria o almeno una violazione dell'eguaglianza che il superiore deve farsi perdonare dai soggetti; la guerra è un delitto. In tal modo il moralismo dissolve il composto sociale e non ne scorge che i frammenti individuali; in questi il tutto non v'è, come non v'è una composizione musicale nei suoni isolati.

Partendo da premesse e finalità opposte, l'edonismo e l'utilitarismo giungono a risultati spessissimo uguali. Come il moralista nega l'istinto, così l'edonista-utilitario vuol sopprimere il sacrificio. Nella concezione edonica della società non vi devono essere nè martiri dell'ascetismo nè vittime del libertinaggio, nè coniugi infelici nè figli disgraziati, nè sfruttatori nè sfruttati, nè dominatori nè dominati. Finchè si adopera ad evitare i dolori inutili e a rimuovere gl'impedimenti che si oppongono al libero sviluppo dell'individuo umano, come la miseria, i pregiudizî, le cattive abitudini e le leggi invecchiate, l'edonista esercita un nobile e lodevolissimo ufficio, benchè a condurlo a compimento la sua filosofia non gli basti e debba spesso ricorrere all'ausilio di altre filosofie e delle religioni. Ma quando l'edonista dichiara guerra al dolore egli si propone uno scopo impossibile a raggiungere totalmente e che, nella misura in cui può esser raggiunto, è sovente immorale. Ci vogliono, in una buona società, ospedali ed ospizî; ma tutta la società non può essere un ospedale ed un ospizio. Le opere di beneficenza e di assistenza sono, a tempo e a luogo, buone o necessarie; ma guai alla società che si componga solo di beneficati e di assistiti! Il minor male che possa toccarle è quello di aver penuria di assistenti e di benefattori. V'ha infatti il dolore che schiaccia od opprime, e questo va combattuto; v'ha il dolore che tonifica e vivifica, e questo va rispettato. La vita individuale e sociale ha i suoi intermezzi idilliaci, comici e

prosaici, ma nel suo complesso è tragica, e bisogna accettarla virilmente così come è.

Il moralismo e l'edonismo si trovano d'accordo nel condannare la guerra; il primo perchè non vuole che alcuno uccida, il secondo perchè non vuole che alcuno sia ucciso. Entrambi non vedono nella guerra che l'uccisione. Ma l'essenza della guerra non istà nell'uccisione, come l'essenza della generazione non istà nell'accoppiamento.

La guerra è essenzialmente un giudizio della Storia. I giudizî della Storia non sono inappellabili e irriformabili, perchè nessuna situazione politica può dirsi mai definitiva; ma sono tutti solenni ed importanti, e non è lecito svalutarli riducendoli a faccende di privati. Certo vi sono state guerre inutili e dannose; tuttavia, se ben si guardi addentro, esse non sono state che episodî di drammi complessi, dei quali sarebbe vano contestare la necessità storica. Le guerricciuole dei nostri comuni nel Medio Evo, che strapparono un forte grido di indignazione a Dante, furono, nel loro complesso, una necessaria conseguenza del movimento storico che, assoggettando i comuni minori ai maggiori, dava origine agli Stati regionali, e sostituendo le capitanerie del popolo e le signorie ai cosiddetti liberi reggimenti comunali, creava i primi nuclei dei principati, cioè degli Stati unitarî e accentratori dell'età moderna.

Noi non dobbiamo supinamente acquetarci alla fatalità del fatto naturale e del fatto storico; dobbiamo anzi elevare la natura al grado

dell'attività spirituale e contribuire alla creazione di una nuova storia. Ma per far questo noi dobbiamo inserire la libera opera nostra nel mondo naturale e storico che ci è dato. Una libertà che pretenda di agire fuori delle condizioni di quel mondo è una libertà campata nel vuoto, e non è quindi libertà, anzi sogno, chimera, velleità d'impotente.

La moralità consiste non già, come vorrebbe l'astratto moralismo, nel togliere di mezzo la realtà naturale e storica col pretesto che l'una e l'altra ci offrono lo spettacolo della corruzione, della prepotenza, ed, in genere, del male; ma piuttosto nell'agire su quella doppia realtà, cominciando dal prenderla tale quale essa è, senza illusioni o sterili lamenti. Elevarsi è d'uopo, non già negando semplicemente il male, bensì superandolo, cioè costruendo sul fondamento naturale dell'umanità, che è cattivo, perchè consiste nell'animalità dotata di poteri che la eccedono, e sul fondamento storico del passato, che è necessariamente misto di bene e di male, l'edificio della storia di oggi, che sarà a sua volta fondamento della storia dell'avvenire.

La ragione non è infatti qualcosa di radicalmente ostile od estraneo alla realtà: essa è sempre ragione *di qualche cosa,* e precisamente di qualcosa che la precede nell'ordine storico presupponendola nell'ordine logico. L'istinto è per sè irrazionale; ma innanzi tutto la sua irrazionalità non divien colpa o peccato se non quando ed in quanto la si opponga consapevolmente alla ragione. Inoltre la ragione stessa

trova nell'istinto la sua materia e il suo strumento di estrinsecazione; il suo trionfo allora può dirsi perfetto, quando essa ha improntato di sè anche gli atti istintivi o una parte considerevole di essi, quando ha creato dei buoni movimenti spontanei del desiderio e della volontà.

Ma se la moralità non è razionalità astratta o vuota, perchè avulsa dal suo contenuto empirico, essa è però sempre razionalità. In altri termini la *moralità,* condotta ragionevole, presuppone la *morale,* ragione della condotta. Che derivi da una intima e ragionata convinzione o da credenza od ossequio verso una data filosofia o religione, ogni moralità presuppone una morale, vale a dire una direzione suprema degli atti e dei voleri umani che sia buona, anzi che sia *l'unica buona.*

La moralità è il dover essere, è la discriminazione pratica del bene dal male; la morale è la ragione del dover essere e sta di là del bene e del male. Sciogliere la morale, cioè non la moralità pratica ma la giustificazione di essa, dalle ragioni teoriche (siano esse teologiche, filosofiche o scientifiche) non sembra possibile, perchè il giudizio morale è valutativo, ed ogni valutazione presuppone un valore tipico, che sia misura e criterio degli altri.

La morale deve non solo giudicare il passato, ma eleggere il migliore dei futuri. Come può farlo, senza un criterio del bene e del male, del meglio e del peggio? I fatti si contraddicono; ognun di essi può fornire una ragione, ma nessuno di essi è la ragione.

Noi crediamo che il valore tipo sia dato dalla stessa attività pensante, la quale ponendosi come superiore e più eccellente a ciò che essa giudica e dirige, crea una scala di valori, nella quale essa è all'apice e del rimanente ciò è superiore, che più le si avvicina.

Il momento dello spirito, non più soggettivo nè oggettivo, che pone e risolve nell'unità dell'Idea la contraddizione del soggetto e dell'oggetto, è il Pensiero. Dunque il Pensiero, come bene dell'intelletto, è il bene supremo, il Bene per eccellenza, al quale si commisurano tutti gli altri beni. Diciamo del Pensiero come tale, non quindi di qualsiasi processo cogitativo, ma della stessa attività logica, che, in quanto logica, è conoscenza e conquista della Verità.

VIII.

Pertanto giudicare la condotta politica secondo il criterio morale importa ricercare se e quanto una data politica favorisca la realizzazione del Pensiero.

Per giungere al puro Pensiero, bisogna passare attraverso i momenti inferiori dello Spirito e superarli a grado a grado. Non si tratta di percorrere dei periodi storici o delle fasi di un'evoluzione naturale. Il divenire dello Spirito si compie nella storia e nella natura; ma è un processo ontologico e non cronologico, dia-

lettico e non fisico. Esso si compie in una coscienza individuale ed in essa acquista la sua importanza morale.

Bisogna subordinare l'individuo materiale alla famiglia, questa alla società civile e quest'ultima allo Stato. Così l'individuo materiale si trasforma in *persona* o individuo etico; da parte dell'universo fisico diviene cellula di un organismo morale.[1])

Ma qui non si arresta il divenire spirituale. L'individuo, come membro dello Stato, ha la potestà di agire moralmente in istretto senso, cioè di operare il bene; ma non ancora opera il bene. Per giungere effettivamente al bene, è d'uopo che lo Stato e l'individuo, come parte di esso, arrivino a realizzare il mondo del pensiero.

Lo Stato non è fine a sè stesso, ma è mezzo allo scopo del pensiero e della verità. Se non che, come l'individuo non perde la sua libertà sottomettendosi all'organizzazione sociale, così lo Stato, riconoscendo l'esigenza suprema del pensiero, ottiene la sua vera libertà anche se per riconoscerla debba limitare praticamente la sua azione.

Noi non tratteremo qui dei limiti interni dell'azione dello Stato, solo osservando che la questione, dal punto di vista filosofico, non può essere trattata con criterî empirici. I problemi

[1]) Benchè la parola *persona* abbia per sè un significato preminentemente giuridico, crediamo opportuno, seguendo varî de' maggiori filosofi italiani (San Tommaso, Rosmini, Gioberti), di adoperarla qui in senso etico e morale, a fin di evitare le confusioni che potrebbero derivare dalle varie accezioni del termine *individuo*.

attinenti all'intervento dello Stato, alle statizzazioni, ai monopolî, riguardano i mezzi tecnici dell'azione dello Stato e non l'azione stessa; essi quindi vanno risoluti secondo i casi pratici ed in vista degli scopi da raggiungere e delle circostanze di fatto. In tesi generale, il limite dell'azione interna dello Stato va posto nel rispetto della *coscienza* dei cittadini; ma il termine coscienza va chiarito ed interpretato, in modo da evitare quelle equivoche e perniciose teorie, secondo le quali lo Stato dovrebbe, in ossequio alla coscienza *politica* del cittadino anarchico, tollerare la diffusione dell'anarchismo, o in ossequio alla coscienza religiosa della maggioranza credente impedire certe manifestazioni del pensiero filosofico e scientifico. La libertà di coscienza concerne una sfera di interessi superiore a quella degl'interessi politici, i quali riguardano la organizzazione dello Stato e non gli scopi spirituali di esso. Se, in grazia della libertà di coscienza le basi dell'organizzazione statale dovessero continuamente venir messe in questione, si starebbe in perpetua anarchia e nell'impossibilità di una regolare e normale vita politica. D'altra parte non può esservi conflitto tra libertà di *scienza* e libertà di *coscienza*, perchè anche la scienza è coscienza; anzi è il grado sommo della coscienza.

Il problema dei limiti esterni dell'attività dello Stato è più delicato e complesso. Da una parte uno Stato non può nè deve rinunciare alla sua autonomia; dall'altra certi superiori fini di *civiltà*, cioè di benessere, di moralità e di cul-

tura, specie per quanto concerne la sicurezza, la tutela dei deboli, la igiene pubblica, ed anche certe esigenze degli studî scientifici, non possono venir raggiunti se non mediante formali e precisi accordi fra i varî Stati. Contemperare i due principî dell'autonomia di ciascuno Stato e della cooperazione per fini comuni di civiltà, non è impossibile; all'accordo pratico dei due principî hanno infatti mirato recenti convenzioni e conferenze internazionali. Ciò ha dato nuovo vigore all'antica concezione di un'autonoma e superiore *Società degli Stati*.

Politicamente e giuridicamente la *Società degli Stati* esiste; ma non come entità sovrapposta ai singoli Stati. La sua efficacia è limitata dalla specialità dei suoi atti e dei suoi scopi. Essa ha un carattere eminentemente convenzionale e provvisorio. Nessuna istituzione permanente può essere fondata per dar forza esecutiva alle sue deliberazioni. La rispettabilità di ciascuna potenza firmataria, il sentimento dell'onore nazionale e l'osservanza del *galateo internazionale* sono le sole garanzie possibili. D'altra parte coloro che si dolgono della mancanza di una suprema guarentigia del rispetto degli accordi internazionali non hanno mai saputo indicare un custode veramente imparziale della loro osservanza. È sempre infatti il caso di ripetere: *sed quis custodiet, ipsos custodes?*

Per ciò che riguarda i proprî interessi politici, sia di conservazione che di espansione, ciascuno Stato è giudice unico ed inappellabile. Da ciò non segue che ogni forma di azione in-

ternazionale sia ugualmente degna di approvazione.

Innanzi tutto non si deve, alla falsa dottrina che osteggia sistematicamente la guerra o applica alla giustificazione di essa i criterî della morale privata,[1]) contrapporre un'altra ugualmente falsa, che faccia della guerra lo stato naturale della vita di una nazione. Che una nazione, per il fatto stesso della sua esistenza, si trovi in necessario antagonismo con altre, ciò non implica che tale antagonismo si debba manifestare solo mediante la guerra. Le gare feconde nelle opere di civiltà sono un campo di emulazione, che non può in nessun caso sostituire quello delle armi, ma deve normalmente stargli accanto ed integrarlo.

La guerra tra nazioni civili deve essere condotta civilmente. Le norme di diritto internazionale, dirette alla protezione dei neutri, alla tutela dei monumenti e delle opere di cultura, all'esclusione di certi mezzi di offesa, all'assistenza dei feriti, devono essere rispettate. Si intende che devesi tener conto del grado di civiltà e della buona fede dell'avversario.

Infine la guerre non devono mirare al trionfo di un popolo di civiltà inferiore o a ristabilire uno stato di civiltà inferiore. Naturalmente non può farsi colpa ad un popolo incivile (ad esempio l'abissino) di muovere in guerra contro le nazioni civili, perchè esso non è conscio della inferiorità propria; ma ben può darsi colpa ad

[1]) Sulla non applicabilità di tali criteri alle lotte fra gli Stati, vedi Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 337.

alcuna delle nazioni civili di armare un popolo incivile ai danni della civiltà. D'altra parte tentare con la guerra di impedire lo sviluppo economico ed intellettuale di un popolo (ad esempio costringendo una nazione cristiana già libera a ritornare effettivamente, e non soltanto nominalmente, sotto il giogo musulmano) sarebbe contraddire alle ragioni spirituali della vita delle nazioni.

V'ha una moralità per gli Stati come per gl'individui; essa non consiste però soltanto in freni, limiti, impedimenti, ma anche, e più ancora, in azione, energia, libertà. Camminare più o meno celermente nelle vie del pensiero, gareggiare per sorpassarsi, accrescere le proprie forze e cimentarle nelle lotte necessarie o feconde: ecco quale deve essere il programma morale degli Stati degni di questo nome, animati da quel principio di vita interna che è la coscienza nazionale.

IX.

La prima manifestazione del pensiero è l'Arte (anche qui non intendiamo usare la parola *prima* in senso cronologico). L'arte, considerata nella sua funzione individuale o sociale, può essere giuoco, rito religioso o civile, opera di diletto o di educazione; ma l'essenza dell'arte

non istà in tali funzioni. Nella creazione dell'opera d'arte le varie percezioni si radunano in un centro fissato dall'intelletto. In tal modo la creazione artistica può dirsi una sintesi *a priori* nel senso kantiano.

Un'intuizione o un'immagine che si fissi nella coscienza di un soggetto e si sviluppi in essa e vi operi travagliando le forze mentali fino a costringere queste a renderla visibile e audibile ad altri soggetti: tale è, se così può dirsi, il meccanismo della produzione di un'opera d'arte. Ma, una volta prodotta, l'opera non appartiene più al suo autore se non come materia, in senso economico e giuridico. Essa diviene un centro di irradiazione di sentimenti più o meno simpatici, in una sfera più o meno ampia di soggetti.

Non il *numero* di queste irradiazioni, ma la loro *qualità* definisce e significa l'opera d'arte. Il pensiero, incarnato in essa, non è nè mio nè tuo; se tal fosse non sarebbe più pensiero. I *gusti* sono fatti che trovano la loro ragione in ciò che li giustifica, vale a dire nella bellezza dell'opera, e più precisamente in quella determinata bellezza.

Il mondo delle monadi o dei soggetti distinti, opposti e interagenti è superato. Non sono i soggetti che giudicano; ma è la intrinseca bellezza che si giudica in essi. Non sono essi che la creano; è la bellezza stessa che si crea per mezzo di essi. La personalità dell'artista talvolta è più grande, talvolta minore dell'opera. Nel primo caso non si tratta di personalità artistica;

un grande uomo che scrive cattivi versi non è poeta. Nel secondo caso i difetti della persona nulla tolgono al pregio dell'opera. Il valore del *Barbiere di Siviglia* o del *Perseo* nulla ha che vedere con le debolezze del Rossini o con i difetti del Cellini. L'opera d'arte e la personalità artistica dell'autore si fondono e si immedesimano.

L'insieme delle creazioni artistiche costituisce un mondo a sè, dotato di una vita propria, distinta e diversa da quella del mondo dato nell'esperienza o cosiddetto mondo reale. Le linee, le forme, i colori, i suoni, le persone create dalla fantasia non sono la realtà empirica *passata* attraverso lo spirito dell'artista, ma sono l'estrinsecazione del mondo interno dell'artista.

L'arte può dirsi la realtà esterna del Pensiero, che ha superato la contraddizione dell'oggettività e della soggettività. Tanto lo spirito soggettivo quanto l'oggettivo possono infatti diventare *materia dell'arte:* così le sensazioni, le emozioni, le passioni e gli affetti degli individui, come la vita famigliare, le lotte sociali e i conflitti storici.

Rispetto alla sua materia l'arte esercita un'azione purificatrice. Le passioni, i vizî, i delitti trattati dall'artista (cioè da chi sa sollevarsi sopra la loro materialità) perdono nella rappresentazione la loro turpitudine, non perchè possa venir mutato il giudizio etico che devesi pronunciare su di essi, ma perchè ciò che si ammira nell'opera d'arte non è costituito da essi, ma dal pensiero che li domina, facendone una ma-

teria artistica.[1]) Perciò la riproduzione artistica del male non può mai avere valore pedagogico, come non può mai averlo nessun'opera d'arte come tale. Le esigenze della pedagogia sono sacrosante; ma non sono quelle dell'arte.

L'arte, si è detto, è realtà esterna del Pensiero. Come esterna, essa è discontinua. L'arte si divide nelle varie arti, ciascuna avente un proprio oggetto e proprie intime leggi. Ogni speciale arte ha la sua reale esistenza nelle singole opere artistiche. I canti pensati e non scritti, le regole che aspettano di essere applicate, sono escogitazioni dell'impotenza e della pedanteria. Nella loro realtà disconosciuta le opere d'arte si sommano e non si contraddicono. Si può benissimo ammirare e godere allo stesso modo la *Divina Commedia* e l'*Orlando Furioso*, il *Parsifal* e la *Carmen*, una statua prassitelica e un dipinto giottesco.

Ciò avviene perchè l'arte non si solleva fino alla *necessità logica*. Un sistema filosofico, come quello di Lucrezio, un credo religioso, come quello di Dante, possono divenire materia d'arte, non in quanto sistema o credo, ma come pensamento o passione individuale, fede collettiva o tradizione storica. Perciò noi non ci crediamo obbligati a scegliere tra la poesia di Lucrezio e quella di Dante per ragioni fondate sul valore delle loro dottrine.

1) " L'admiration de l'art se substitue à l'impression de la chose même „ dice bene E. Véron (*L'Esthétique*, Parigi, Reinwald, 1883, pag. 63).

L'arte si solleva sopra i confini politici e sopra il cozzo delle passioni umane e ci porta fino alla soglia della Verità assoluta; ma non la valica. Ciò accade perchè l'arte, se ci libera dalla contraddizione delle tendenze individuali e sociali, ci lascia nella contraddizione del *tempo* e dello *spazio*, che sono forma di ogni rappresentazione e quindi anche delle rappresentazioni artistiche. Una verità conosciuta e poi dimenticata può essere riscoperta col processo spontaneo del pensiero; un'opera d'arte distrutta non può venir rifatta. Come tutte le cose naturali, essa è determinata nel tempo e nello spazio, e partecipa al destino di ogni realtà spaziale e temporale.

Se l'unità, che è conseguenza della necessità logica, manca all'arte, questa può avere una unità psicologica nella coscienza individuale o nello spirito di un popolo. Il critico ideale è colui che gusta tutte le forme dell'arte sì da poterle giudicare secondo il loro valore; ma i più degli amatori e degli intelligenti di cose d'arte non sono critici ideali. Ciascuno ha il suo gusto, a formare il quale contribuiscono il temperamento, l'insegnamento e l'esempio; ma sopratutto l'autoeducazione. Ciascuno quindi si vien creando il suo mondo artistico, composto di quelle immagini e di quelle creature ideali che più agiscono sulla propria psiche. Questo è vero non solo degl'individui, ma anche dei popoli. In ogni popolo l'educazione letteraria ed artistica tende a far sì che l'opera degli artisti, dei poeti e dei romanzieri venga ad immedesi-

marsi con l'anima popolare. Noi italiani abbiamo avuto, durante la lunga età del barocco, un'arte affatto simile in tutte le ragioni d'Italia, da Venezia a Palermo e da Torino a Lecce: effetto questo di una cooperazione inconsapevole, e quindi tanto più efficace, degli architetti, scultori e pittori di quel tempo. Un che di simile è avvenuto in tempi posteriori, per il melodramma; le note del Rossini, del Bellini, del Donizetti e specialmente del Verdi, sono state ripetute in ogni parte d'Italia e da persone di ogni classe.

Esiste dunque un'*arte nazionale* o uno *spirito nazionale* dell'arte? Se l'arte è pensiero, essa, come tale, domina le devisioni nazionali; è, non *internazionale*, ma *supernazionale*. Ma se l'arte ha un pregio proprio, questo pregio deve essere riconosciuto e valutato, e non può esserlo che da una persona o da un gruppo di persone. Se essa ha un'efficacia formativa, questa efficacia deve esercitarsi su determinati soggetti. È naturale che da noi si conoscano meglio i monumenti della città propria o nella quale si vive, e i poeti e gli scrittori che hanno scritto nella nostra lingua. Se non che, allargando la nostra cultura, veniamo a far la conoscenza di autori distanti da noi nel tempo e nello spazio, estranei alla nostra nazione. Noi non saremo cattivi cittadini se li preferiremo ai nostri connazionali. Il gusto letterario ed artistico deve essere spontaneo; le nostre simpatie spirituali devono esser libere da freni irragionevoli. Il conte di Cavour, detto non senza ragione dal

Gioberti (non sapremmo ora precisamente indicar dove) *anglico nelle idee, gallico nel linguaggio,* fu molto miglior patriota di tanti linguai e del più tipico di essi, che fu il padre Bresciani.

Ma non crediamo che possa esser lecito ad una persona artisticamente colta il disconoscere del tutto i maggiori poeti ed artisti della propria nazione.

Un popolo che non ha tradizioni d'arte manifesta il suo patriottismo emancipandosi dall'imitazione straniera e tentando vie nuove. Gli architetti di Budapest han voluto creare uno stile ungherese. Altri dirà se vi siano riusciti; ma certo è ammirabile il pensiero patriottico che li ha ispirati. Noi italiani non possiamo ignorare la storia dell'arte nel nostro paese; nè la nostra letteratura, nè la latina che, nell'epoca sua migliore, fu anche italica per gli uomini e per i pensieri. Quali che fossero le condizioni politiche dell'Italia al tempo del nostro glorioso Rinascimento (e nel giudicarle non dobbiamo dimenticare che il patriottismo poteva allora essere comunale o forse regionale, ma non ancora nazionale), è fuor di dubbio che anche il ricordo della gloria artistica del Rinascimento fu tra i fattori principalissimi del nostro risveglio politico e del movimento unitario. La storia non segue leggi meccaniche. Altrove l'unità politica stimolò la vita spirituale; da noi l'unità spirituale ci impose quasi come un dovere l'unificazione politica.

X.

L'arte vissuta e goduta dà alla coscienza del soggetto una nuova vita ed insieme il sentimento di una superiorità assoluta. Il mondo della bellezza sta di fronte al singolo come qualcosa che incuta rispetto e pretenda ammirazione. Poemi interi si sono custoditi religiosamente con la sola tradizione orale; monumenti ed immagini si conservano con cura riverente.

Ma se l'arte ispira la religiosità, non ci porge l'idea di una serietà della vita. Un popolo non può vivere spiritualmente dei soli fantasmi dell'arte, senza che un vuoto si formi nella sua coscienza, insieme col bisogno di una più profonda realtà. Quella conciliazione dei contrarî, che è nell'arte, fa sentire viemmeglio l'opposizione di essi nella vita. Chi ha goduto di tutte le immagini, non sa ancora se oltre di esse vi sia una realtà e non può far a meno di dare una risposta a tal quesito.

La Religione vuole appunto dare, non una risposta qualsiasi, ma la vera risposta al problema del perchè della vita. Certo il nome di religione non è stato soltanto adoperato in questo senso. I due elementi del concetto di religione: l'*autorità* e il *soprannaturale*, si sono talvolta presentati scissi l'uno dall'altro. Nella magìa (che è stata detta dal Clodd religione

preanimistica e considerata come lo stadio primitivo del pensiero religioso umano) il soprannaturale si presenta come oggetto di conquista anzichè di rispetto e di adorazione. D'altra parte il Confucianismo e il Buddismo nei loro primordî non offrono tracce di soprannaturale; ma appaiono come l'ossequio intellettuale e pratico ad una grande autorità umana.

Se non che, nel loro sviluppo storico, le religioni svolgono sempre meglio i due principî dell'autorità e del soprannaturale. L'efficacia dei diritti e la regolarità della condotta umana appaiono subordinate alla volontà manifestata di enti o di un Ente superiore all'uomo. Questa volontà implica la reale esistenza di quegli enti o di quell'Ente. Tale esistenza è riconosciuta come indipendente dai contrasti delle diverse opinioni. Sia la potenza della Divinità limitata o illimitata, estesa ad un popolo o a tutta l'umanità; sia la Divinità stessa indipendente dal mondo o destinata a perire con questo (come i dèi degli antichi germani); non si tiene per dubbio che la Divinità sia e con essa la sua volontà. L'una cosa e l'altra si considerano come verità assolute.

La signoria o il patronato dei varî dèi possono estendersi ad una famiglia, ad una stirpe, ad una nazione. Nelle religioni politeistiche il mondo della reale esistenza della divinità vien rilevato principalmente nella relazione di essa con l'uomo. Nelle religioni monoteistiche invece Dio ha una realtà affatto indipendente dall'esistenza degli uomini, e tanto più poi dall'esi-

stenza di questi o di quegli uomini. Perciò le religioni monoteistiche non sono nazionali. Gli Ebrei della Diaspora non disdegnavano di far proseliti; nel Cristianesimo e nell'Islamismo la propaganda è un dovere sociale che non si arresta ai confini delle nazioni. Ma sarebbe grave errore inferire da ciò che l'universalismo religioso escluda *toto coelo* il nazionalismo. È nell'essenza stessa del principio religioso di tendere all'universalità. Facendo appello al criterio della verità, ogni religione positiva (e la storia non conosce che religioni positive) fa appello all'esame logico. Anche imponendo la credenza all'incomprensibile e all'indimostrabile, la religione positiva vuol che si creda all'esistenza reale di questo incomprensibile e indimostrabile: che pertanto non solo non può essere inconoscibile, ma al contrario, in tanto può divenir oggetto di fede o di culto, in quanto in qualche modo venga effettivamente conosciuto. Ora è impossibile che ciò che è conosciuto, cioè tenuto per vero da un popolo, venga disconosciuto da un altro. La verità non può essere che una sola.

Le religioni senza teologia o filosofia, teoricamente agnostiche e ristrette alla sola morale, che oggi pullulano specialmente in America,[1]) e che vengono lodate e raccomandate nei paesi latini da coloro che vogliono dare tinta religiosa alla morale laica, sono nel fatto così agnostiche

[1]) Esempi, la *Free Religious Association* e la *Society for Ethical Culture*, questa diffusa anche in Europa. (Su di esse vedi R. Bianchi, *L'evoluzione religiosa nella società americana*. Piacenza, 1910.)

come esse si dicono? Intanto è da notare che, agnostiche in teologia e filosofia, in fatto di morale esse sono dogmatiche. Ora le dottrine morali sono ancor esse discutibili. Anche quei punti della morale, che sembra debbansi accettare dovunque come fondamento delle leggi e della società civile, sono stati posti in discussione. L'amoralismo e l'immoralismo di oggi non sono soltanto manifestazioni letterarie; ma implicano correnti di pensiero e sistemi tutt'altro che trascurabili. V'ha di più. Molte delle cosiddette religioni libere hanno nel loro programma, oltre a scopi generalmente approvabili, come la guerra all'alcoolismo e al mal costume, per lo più anche il pacifismo, quasi che fosse un punto fuori di contestazione la pace tra i popoli essere il bene supremo dell'umanità. Ma la guerra per sè non ha niente da vedere con l'alcoolismo e con la *débauche*. La guerra, come la lotta economica per la vita e come la generazione, può dar luogo a vizî e disordini, ma per sè non è un vizio o un disordine. Talvolta essa è una necessità fatale, tal'altra un sacro dovere. A prescindere da ciò, buono o cattivo che sia il contenuto delle religioni libere, esso deve venire razionalmente giustificato. Ora le religioni positive con i loro dogmi giustificano o pretendono di giustificare i loro precetti etici. Un'etica senza dogmi o filosofemi è un'etica campata in aria o fondata sul fragile fondamento dei movimenti del cuore umano, il che praticamente val quanto dire sull'arbitrio individuale. Se poi essa vuole rafforzare la sua

efficacia pratica per compensare il difetto dei principî, le può accadere di seguire in buona fede tendenze pericolose, come è quella del pacifismo cosmopolitico, il quale, sotto sembianze umanitarie, mira ad affievolire o a distruggere il sentimento nazionale. Le religioni positive, più avvedute o più sagge, sanno fare la loro parte ai diritti delle nazioni. Ed infatti le nazioni moderne sono nate e si sono sviluppate in un ambiente spirituale cristiano.

Dopo l'avvento delle grandi religioni universali, come il Buddismo, il Cristianesimo e l'Islamismo, non sembrano più possibili religioni etniche. Chi poi studia lo svolgimento delle nazioni, non ha da occuparsi che del Cristianesimo, poichè la sola grande nazione non cristiana odierna, il Giappone, si è, in tempi recenti, modellata sul tipo delle nazioni cristiane di Europa e di America, pur senza cambiare di religione. Nel mondo cristiano v'ha una pluralità di confessioni e di chiese; ma il principio della nazionalità della Chiesa non si osserva che fra i cristiani orientali. L'universalismo cattolico e l'individualismo protestante vi si oppongono. Ciò nondimeno in tutte le nazioni protestanti si è sentito sùbito, al tempo stesso della Riforma o poco dopo, il bisogno di costituire una Chiesa nazionale e ufficiale che desse ordine e stabile assetto alla vita religiosa del popolo e frenasse le intemperanze del misticismo individuale. Ciò è avvenuto senza gravi difficoltà in Germania e negli stati scandinavi; non è potuto accadere, o vi si è giunti con grande sforzo, in Inghil-

terra, in Olanda, in Svizzera ed in America. Non si può negare che in questi ultimi quattro popoli, a causa appunto della diversità delle religioni, i perseguitati per motivi di religione o di pensiero hanno, in varie epoche, trovato libertà e sicurezza. Ma d'altra parte non si può dissimulare che le lotte e le scissure religiose abbiano avuto sinistra efficacia sul consolidamento della compagine nazionale. Anche oggi, nelle correnti demagogiche che turbano la nazione inglese, con grave scandalo dei perpetui ammiratori del tradizionale senno di oltre Manica, soffia lo spirito di opposizione alla *Established Church*, la quale negli ultimi secoli è apparsa sempre congiunta con i fattori della grandezza britannica. Il nazionalismo religioso delle nazioni protestanti deriva più dalla ragione politica che dallo spirito mistico individuale, che è piuttosto fattore di disgregazione. Esso trova pertanto il suo punto d'appoggio nella unità dello Stato, di cui è riflesso; ove la forza centrale è debole, esso vien meno, come è accaduto appunto in Svizzera ed in America. Nella rigida unità del Cattolicismo le divisioni non possono cadere sul dogma, ma sulla giurisdizione e sul rito. La Chiesa gallicana è il tipo della chiesa che, rimanendo cattolica nella fede, è nazionale per la sua politica. Se non che il fatto della coincidenza del massimo risveglio della nazionalità francese, al tempo delle guerre della Rivoluzione e del Primo Impero, con la definitiva decadenza del gallicanismo, mostra quanto poco questo fosse necessario all'incre-

mento dello spirito nazionale. E difatti il clero gallicano ben di rado aveva concesso gratuitamente il suo contributo allo sviluppo delle forze politiche e militari della nazione.[1])

Tra gli orientali la Chiesa nazionale è stata per secoli il segnacolo della unione del popolo contro l'invasore maomettano. Mantenendo vivo il sentimento religioso del popolo, essa ne ha tenuta salda l'unità politica. Ma la coestensività della Chiesa con la nazione ha prodotto anche i suoi tristi effetti, perchè il dissidente, e più ancora l'ebreo e il razionalista, sono stati esclusi dal corpo nazionale. L'inconveniente del nazionalismo religioso era manifesto sopratutto in Russia, la nazione orientale più ricca di elementi degni di godere della libertà occidentale.

In Italia un nazionalismo religioso non potrebbe significare che l'instaurazione di un regime di intolleranza cattolica. Da noi neppure un *quid simile* del gallicanismo è possibile, perchè il nostro primate è il Pontefice. Le attinenze della religione con lo spirito del popolo vi sono; ma bisogna cercarle, non nella sfera della dottrina e delle supreme norme di condotta, bensì in quella del costume e del sentimento; non in ciò che riguarda la religione propriamente detta, ma in quel che concerne la *religiosità*. Il nostro popolo, quando è credente, cerca nella religione una guida per la sua condotta, e specialmente una guida che dia istruzioni precise e indichi mezzi sicuri per ac-

[1]) Vedi TAINE: *Ancien Regime.*

quetare la coscienza. Paragonato con gli altri popoli cattolici dell'epoca post-tridentina (la sola che abbia interesse attuale), l'italiano non è forse il più ricco di grandi mistici o di grandi controversisti; ma piuttosto ha abbondato di uomini esperti nel governo della Chiesa, di riformatori della disciplina, di missionarî e sopratutto di istitutori. La Roma di Gregorio XIII e quella di Gregorio XV, con i loro grandi collegî per laici ed ecclesiastici, formano quasi il simbolo vivente della Italia cattolica dell'età moderna. Lo Stato pontificio, specie nei suoi ultimi tempi, ebbe in mira di rassomigliare, quanto più fosse possibile, ad un collegio bene ordinato. Oggi le questioni che più interessano i cattolici in Italia sono quelle relative alle scuole e agl'istituti di educazione.

Non è questo il luogo di affrontare il grave problema dell'insegnamento religioso e delle scuole confessionali. Non possiamo tuttavia tacere che ci sembra saggio e prudente l'atteggiamento tenuto in proposito dai nazionalisti italiani, col quale oggi concorda la politica scolastica del Fascismo. È un errore il credere che l'insegnamento religioso e la scuola confessionale siano oggi, o possano essere, in Italia o altrove. il privilegio o l'obbligo di una classe sociale. In tutte le classi vi sono credenti, non credenti e indifferenti; è quindi logico che scuole confessionali e laiche fioriscano le une accanto alle altre neï gradi bassi e medî dell'insegnamento, nei quali le finalità sociali e pratiche prevalgono sulle dottrinali. Purchè lo spirito

nazionale penetri in ogni scuola confessionale e ogni scuola sia atta a formare la coscienza del cittadino, la scuola confessionale e la laica svolgono, in varia forma, la loro attività sotto la tutela dello Stato. Il nazionalismo non vuole mutare l'attuale stato di cose a vantaggio di un sedicente laicismo, che non di rado nasconde col suo nome un pericoloso spirito internazionalistico connesso con una concezione materialistica della vita.

Ma v'hanno anche ragioni non meno intime e profonde di rispettare la funzione pedagogica dell'insegnamento religioso, che nel nostro paese, per un complesso di ragioni storiche, non può essere se non cattolico. Esse si fondano su ciò che, come si è detto, la religione fa comprendere mirabilmente la serietà della vita e l'importanza e l'assolutezza della verità. La dottrina cattolica non è certo meno di alcun'altra atta a questo ufficio. Il fatto che l'insegnamento cattolico richiama a definizioni dogmatiche, talvolta recenti, e a dottrine di autori men lontani da noi, nel tempo e nello spazio, di quanto lo siano i profeti del popolo ebreo ed i primi evangelizzatori, è un pregio e non un difetto. In tal modo ci si allontana meno dalla considerazione della società moderna, delle sue aspirazioni e dei suoi bisogni. I ravvicinamenti delle parole di Ezechiel con i sentimenti di una società di miliardari, di affaristi e di *politicians* sono in vero un po' forzati. In ogni modo il Cattolicismo ha impregnato di sè, per lunghi secoli, il fondo e la superficie della psi-

che del nostro popolo; e questa è una ragione che, in difetto di altre, dovrebbe consigliarci a non ignorarlo e a non lasciarlo ignorare. Imparare a conoscere che sia il Cattolicismo, che cosa insegni e che cosa esiga dall'uomo, è necessario anche a colui che più tardi seguirà la scienza indipendente e la critica razionalistica. Egli avrà appreso, fin dal primo risveglio del suo spirito, che vi sono problemi gravissimi, la cui soluzione non può essere abbandonata al capriccio e all'arbitrio, ma che vanno invece seriamente meditati e studiati.

D'altra parte quello spirito critico, che non è irriverente o blasfemo, ma che tuttavia non si solleva fino all'altezza della scienza e della filosofia, va non solo tollerato, ma rispettato. V'hanno persone non prive di cultura nè di buon senso, che non son credenti, e ciò o per ingenita scarsità di sentimento religioso o perchè ripugnanti ad ammettere dove che sia l'azione di cause soprannaturali o extranaturali. Essi non saprebbero giustificare razionalmente (cioè con argomenti filosofici e scientifici) il loro atteggiamento razionalistico; tuttavia non disprezzano nè la scienza nè la filosofia; anzi mostrano talvolta per esse la maggior deferenza rimettendosi, nelle questioni scientifiche e filosofiche, alle opinioni dei competenti. Un tale atteggiamento non va confuso con quella stolta ed insopportabile saccenteria, che ha preso i nomi di *laicismo* e di *libero pensiero,* e che ordinariamente è posta al servizio di scopi obliqui sociali e politici. I cosidetti liberi pensa-

tori formano il grosso della clientela dei ciarlatani del mondo scientifico e politico. Il ragionamento di quegli altri non è invece senza modestia, benchè non nasca soltanto da modestia. È d'uopo fare questa distinzione fra coloro che il credente non può non accomunare sotto il medesimo nome di miscredenti; e ciò per varie ragioni di ordine pratico.

Dimostrò il Vico che senza le religioni non sarebbero mai sorte le filosofie; e ancor oggi una filosofia non potrebbe allignare in un popolo affatto irreligioso. Ma è anche vero che la filosofia e le scienze, per prosperare, richiedono una certa diffusione dello spirito critico. Cartesio e Spinoza vissero male fra popolazioni nelle quali la passione religiosa era sovente esasperata fino al fanatismo. Oggi non crediamo che si trovino troppo meglio quei dotti che vivono in mezzo a persone, le quali chiedono ad essi la soluzione immediata e definitiva di tutti i problemi. Il culto della scienza (o di ciò che si chiama con questo nome) ha dei fanatici non meno importuni o pericolosi di quanto lo siano i fanatici delle religioni. Lo scienziato e il filosofo devono chiedere per sè, non tanto l'autorità sul popolo, quanto la libertà. Perciò noi crediamo che le formule del liberalismo sulla libertà di scienza e di coscienza, pur non avendo valore assoluto e filosofico, essendo la libertà non fine ma mezzo per raggiungere la verità, conservino tuttora un non trascurabile, anzi prezioso, valore pratico.

XI.

Le religioni, che voglion esser tali e quindi non si restringono ad insegnare la morale, ma questa giustificano con principî e fatti di ordine soprannaturale, voglion anche che tali principî e fatti si presentino alla ragione come credibili o credendi. Il puro fideismo, sotto l'apparenza di salvare la fede, non fa che scinderla dalla ragione, che non può essere soppressa. Il fenomeno storico del *razionalismo temperato* delle scuole religiose, che si manifesta, tra il secolo nono e il decimoterzo, nel mondo islamico e nell'ebraico e nel cristiano, è di somma importanza. Noi oggi, considerando il razionalismo temperato della Scolastica, siamo quasi inconsapevolmente condotti a sottolineare l'aggettivo più che il sostantivo. Invece ciò che storicamente è più degno di rilievo è il fatto di una società religiosa che non si contenta di insegnare il dogma per memoria e per tradizione, ma vuol definirlo in termini di ragione, e che, mentre traccia i limiti della speculazione razionale, fissa altresì il dominio e rivendica, sia pure in limitata misura, i diritti di questa. La Scolastica ammette una verità razionale umana, conoscibile indipendentemente dal dogma; in ciò stanno la sua funzione storica ed il suo grande merito rispetto al pensiero umano.

La filosofia del Rinascimento non avrebbe potuto combattere l'Aristotelismo, se questo non fosse stato svolto e difeso dalla Scolastica come verità razionale ed autonoma. Il duello tra la Scolastica e la Rinascenza fu pertanto un duello puramente filosofico. Scolastici e novatori del Rinascimento erano (tutti i primi ed i più dei secondi) anche credenti; ma il presupposto delle loro dispute non era: «*che cosa debbo credere per salvarmi?*»; bensì più semplicemente: «*che cosa si deve credere?*».

Ciò mostra la profonda diversità tra lo spirito della Rinascenza e quello della Riforma. La preoccupazione di salvarsi e l'insoddisfazione dei mezzi offerti all'uopo dalla Chiesa cattolica, dànno la spinta al movimento protestante. Esso naturalmente va col tempo molto più lungi della sua mèta iniziale; ma nel suo primo apparire si manifesta sotto due aspetti ben distinti. L'uno, il politico, si connette col ghibellinismo medioevale, lo attua nei paesi germanici, e lo sviluppa e consolida, per contraccolpo, nei paesi cattolici. Nei primi trionfa, più o meno, lo Stato-Chiesa di Lutero e di Elisabetta; nei secondi il principe diviene un protettore necessario, e quindi più autorevole e pretenzioso, del potere ecclesiastico. Dappertutto, benchè per motivi diversi, il potere laico, cioè lo Stato moderno, si estende e rinvigorisce. Sotto l'aspetto religioso, la Riforma deve dirsi invece una *rinascenza ebraica,* contrapposta alla greco-latina; essa si incarna, non più nello Stato-Chiesa, ma nella Chiesa-Stato di Calvino.

Se nel campo politico la Riforma ha trionfato, nel campo religioso non può dirsi lo stesso. Non solo essa non uscì, salvo in pochi punti isolati e per ragioni specialissime, dal mondo germanico; ma essa vide il Cattolicismo riguadagnare, anche in questo, parte del terreno perduto. Il movimento di riflusso cattolico, cominciato verso la fine del secolo decimosesto, non è ancor finito, specie nel mondo anglosassone, ove più intensa ferve la vita religiosa. Se la Riforma è riuscita a fissarsi in alcune grandi nazioni europee, ciò è accaduto perchè lo Stato-Chiesa, o lo Stato *tout court*, è riuscito a domare il movimento pericoloso tendente verso la Chiesa-Stato. Nel mondo moderno la fede religiosa non si mantiene regolarmente che con l'insegnamento tradizionale e dogmatico, con l'autorità gerarchica o collettiva, e per lo più non senza il soccorso estrinseco, ma sommamente utile, del potere politico. Fuori di queste condizioni, essa non può venire svegliata o conservata che per mezzo di un forte entusiasmo e di una visione mistica ed unilaterale della realtà. Ciò spiega le molteplici rinascenze ed esplosioni di sentimento religioso del mondo protestante, le quali, specialmente fra gli anglosassoni e gli scandinavi, si rinnovano a non lunghi periodi per quasi tutto il secolo decimonono. Ciò spiega anche quel certo che di irrequieto e di spasmodico che si osserva nel libero pensiero nordico e transatlantico in confronto col latino. Carlyle ed Emerson, Ibsen e Kierkegaard mancano della serenità, non super-

ficiale, ma solenne e composta che hanno i grandi pensatori italiani e francesi, ed anche i tedeschi, i quali son vissuti in maggior contatto con lo spirito latino. Questo diciamo unicamente per ricordare che noi latini, figli del Rinascimento, nulla o quasi dobbiamo al moto spirituale della Riforma, e che ad esso siamo affatto estranei. Noi abbiamo compreso Grozio e Locke, che ci annunciavano un nuovo diritto pubblico, grazie al quale abbiamo, con materiali di fabbrica protestante, edificato l'edificio del liberalismo moderno, che non è confessionale e sa valutare ed intendere le esigenze delle varie religioni, compresa la cattolica. La politica e il diritto pubblico sono i soli punti di contatto tra il mondo protestante ed il nostro.

Il Rinascimento è l'affermazione più schietta ed integrale della conquista che il Pensiero e lo Spirito puro fanno del mondo e di se stessi. Nell'Arte esso rivendica il valore della natura e dell'umanità e il loro diritto di essere rappresentate e glorificate con l'opera della fantasia. Non bisogna invero confondere l'opera di un Bramante, di un Raffaello e di un Michelangelo, continuata da un Bernini, da un Rubens e da un Rembrandt, opera di creazione amorosa e vigorosa di un mondo di bellezza, col falso e arido, tirannico e pedantesco pseudoclassicismo della Rivoluzione francese, frutto di pregiudizî politici ed irreligiosi, sintomo di immiserimento intellettuale e morale. Invece il Romanticismo, in quanto riconosce il pregio e la virtù dell'arte gotica e la chiama non più a

dominare, ma a partecipare, con la classica, all'onore di cui son degne tutte le grandi creazioni artistiche, continua e compie il Rinascimento, in quanto allarga la sfera delle visioni estetiche comprendendovi le mistiche, considerate ancor esse come prodotto dell'attività creatrice dello Spirito.

Il Rinascimento, in fatto di religione, significa il rispetto, o la illuminata tolleranza, dei culti e la protezione concessa dallo Stato alla religione meglio rispondente all'indole del popolo e agl'interessi della cultura. Nulla è quindi più contrario allo spirito del Rinascimento che la feroce intolleranza irreligiosa degli adoratori dell'Ente Supremo o della Dea Ragione o il settarismo laicistico della pseudoscienza materialista.

Ma sopratutto il Rinascimento significa la fondazione della Scienza moderna nella sua duplice manifestazione delle *scienze astratte* e della *scienza storica,* ed insieme, e connesso con esse, il sorgere dell'Idealismo filosofico. Galileo, Vico e Cartesio sono i tre nomi che simboleggiano l'avvenimento di queste tre forme, fra loro intimamente congiunte, del Pensiero moderno.

La scienza antica e medioevale era *contemplazione;* la moderna è *costruzione* e *ricostruzione.* È costruzione del mondo ideale astratto, grazie al quale è possibile *prevedere* gli eventi reali, non nella loro piena determinatezza, che li rende varii all'infinito, ma nelle loro note comuni, che li rendono simili. La previsione degli eventi rende più o meno possibile il pro-

vocarli, sia a scopo teorico che a scopo pratico. Così la scienza, per sè e con le sue applicazioni, domina il mondo della pratica e le relazioni sociali. Questo mondo e queste relazioni han sede e si svolgono nello spazio, facendone oggetto di mera contemplazione o collocando in esso le loro creazioni fantastiche ed affettive. La Scienza astratta poi crea lo *spazio ideale*, nel quale le determinazioni empiriche sono via via eliminate concentrandosi l'attenzione solo su ciò che interessa l'indagatore.

Il Bergson ha mirabilmente mostrato come l'Aritmetica formi i numeri, collocando nello spazio omogeneo (ideale) i risultati della sua analisi ed epurazione dei dati intuitivi. (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. II). Ma non soltanto l'aritmetica o le matematiche, bensì tutte le scienze astratte, dalla fisica alla psicologia e dalla chimica all'economia sono costruzioni in una spazio ideale. Le loro unità omogenee (punti, atomi, stati psichici, massimi e minimi edonici) sono formazioni mentali, a cui l'elemento empirico e l'elemento logico partecipano in diversa misura, il primo ricevendo dal secondo il limite e l'ordine della sua incomposta molteplicità. Se non che l'unità di questo spazio è nella mente che lo forma e non altrove. I piani mentali delle diverse scienze si possono più o meno ravvicinare; ma non è possibile fonderli e confonderli. Il mondo della scienza è disconosciuto, perchè i dati iniziali delle singole scienze non sono identici nè rispondono ad un identico criterio. La

psicologia dello psichiatra non è quella del pedagogista, e l'una e l'altra differiscono da quella dell'economista. L'equilibrio chimico è cosa ben diversa dall'equilibrio fisico; e nei varii rami della fisica l'accezione del termine equilibrio non è univoca. Il punto fisico ed il continuo fisico non vanno identificati o scambiati col punto o col continuo matematico. Vano è sperare che queste antinomie si risolvano col solo progresso delle singole scienze, quasi che queste, sviluppandosi, tendano naturalmente a convergere. Tanto varrebbe attendere che varî edifizî venissero spontaneamente a formare un unico complesso edifizio senza l'opera meditata di un architetto.

Le formule di previsione delle scienze astratte sono le *leggi*. Esse raggiungono il loro maggior grado di precisione quando è possibile definirle con espressioni matematiche. Le leggi sostituiscono alla *povera ricchezza* dell'intuizione la *ricca povertà* del pensiero; appunto come l'opera d'arte, dando forma stabile alle immagini vaghe e agli affetti indeterminati, toglie alle une e agli altri il troppo ed il vano dell'immediatezza. L'intuizione non è la realtà, di cui il concetto scientifico sarebbe solo il simbolo e l'ombra, come han pensato, dai sensisti ai pragmatisti, tutti i teorici dell'empirismo.[1]) Il concetto scientifico è anzi una realtà più elevata

[1]) Aussi ne faut-il pas, sous le convert de la science, restaurer le faux mysticisme de la sensibilité en restituant aux données de l'intuition la consistance qu'elles n'ont pas. (Blondel, *L'Action*, pag. 69.)

e profonda dell'intuizione, perchè è l'atto del pensiero, che non si piega alle esigenze della vita pratica, non si dissimula dietro i sogni dell'arte, ma si rivela ed afferma per quel che è: un'attività formatrice e dominatrice dell'intuizione.

La scienza astratta, avendo per oggetto l'omogeneo, non attinge la realtà immediata che è continua e perenne eterogenesi. Perciò sembra agli scettici e agli agnostici, assertori dell'*Inconoscibile*, che essa sia continuamente in difetto verso la Realtà; e si sostiene che la scienza non è rappresentativa, ma simbolica, e ciò di cui essa è simbolo sfugge al nostro potere conoscitivo. Questo è verissimo, ma non significa affatto la superiorità della realtà immediata (naturale, psichica, sociale); significa anzi l'opposto. La *cosa in sè stessa* è inconoscibile, non perchè noi siamo impotenti a conoscerla, ma perchè essa non ha tanta virtù da diventare, permanendo *cosa in sè stessa,* oggetto di conoscenza. Essa non ha la fissità e la consistenza che nel concetto riceve necessariamente la materia sensibile. Essa è perpetuo sfuggire a se stessa ed alienarsi da se stessa. Il concetto scientifico ha invece la realtà e la certezza del pensiero.

Ciò non di meno è stato utile che il pragmatismo e tutto quel movimento di pensiero degli ultimi decenni, che si può complessivamente denominare *critica della scienza,* abbiano posto in rilievo la diversità tra la realtà concettuale della scienza e quella immediata dell'in-

tuizione. Lo *scientismo* (che alcuni confondono a torto con la scienza) pecca infatti nel non distinguere tra l'una e l'altra, nel collocare in unico ordine i fenomeni concepiti dallo scienziato (ed anche i concetti scientifici, le leggi, gli esperimenti, etc.) con i fenomeni intuiti dall'uomo volgare, e nel rivendicare la verità dei primi contro i secondi, come se si trattasse di due giudizi contradicentisi e non di due gradi di realtà.

Lo scientismo proclama l'onnipotenza e il valore supremo della scienza, ma non avendo dell'ufficio di questa una chiara nozione, finisce in pratica, senza volerlo, con l'abbassarla. Infatti la scienza sta tutta nell'atto conoscitivo e giudicativo dello scienziato; atto che differisce da qualsiasi giudizio individuale in ciò che con esso si dà una norma e una disciplina ai giudizi individuali, sottoponendoli a una comune forma logica che rivela la sua bontà ed efficacia nella esattezza delle previsioni. Chi dice: l'acqua è incolore, esprime una sua impressione, che potrà non concordare con le impressioni di altri, i cui organi visivi funzionino diversamente. Il chimico che dice: l'acqua è un composto di ossigeno e di idrogeno, esprime la necessità che, assoggettando un corpo di acqua a certe operazioni, siano per seguire determinati effetti. Il giudizio del chimico e quello dell'uomo volgare si svolgono su piani mentali distinti, dei quali l'uno è sovrapposto all'altro. Lo scientismo, considerando il giudizio dello scienziato come la realtà *vera* contrapposta alla volgare, abbassa

il giudizio scientifico al livello del giudizio volgare.

Un tale equivoco è fecondo purtroppo di errori pratici. Si crede sovente dagli scientisti che la scienza possa venire divulgata e popolarizzata; mentre invece ciò che di essa è accessibile al popolo è costituito da frammenti e particelle staccate dal tutto, quali sono le cosidette *cognizioni scientifiche,* i risultati (sovente provvisorî o malsicuri) di certe esperienze, alcune ipotesi generiche, etc. Quel che è certo è che molte cognizioni scientifiche hanno un valore pratico grandissimo. I servizî immensi recati dalla scienza all'agricoltura, all'industria, al commercio e alla vita sociale in genere, sono incontestabili. Ma, penetrando nella vita pratica con le sue applicazioni, la scienza cessa di essere scienza e diventa vita pratica. Le cognizioni necessarie al meccanico, all'elettricista, al telegrafista, all'infermiere non sono scienza. Sono prassi, non pensiero.

Un altro errore dello scientismo è quello di credere che l'esercizio o il possesso di una scienza basti a dare una superiorità intellettuale ed una competenza di giudizio per tutte le questioni di ordine pratico, ritenute inferiori. Spesso vedonsi infatti medici e fisici pretendere di risolvere questioni sociali, morali e pedagogiche, servendosi dei criterî peculiari alla disciplina da essi professata. Se non che, anche in questo caso, si commette una confusione, che è tutta a danno della serietà della scienza. Questa non ha per iscopo nè di sostituire il senso

morale, nè di sopprimere il senso comune. L'uno e l'altro sono autonomi nelle sfere di loro competenza. Tali sfere sono comprese entro quella del pensiero filosofico, che tutto abbraccia; ma sono estranee a quella del pensiero scientifico Lo scienziato può illuminare il senso morale con l'accertamento di dati, fatti o leggi; ma non può da essi estrarre alcun principio etico. La miglior prova di ciò si rileva dal fatto che le applicazioni scientifiche possono esser messe a servigio così del bene, come del male. L'arte dell'architetto giova a costruire ospedali e casini da gioco. La medicina ha rimedî per prolungare e rendere men triste la vita dell'individuo ed anche per arrestare quella della specie. Infine la scienza non può dispensare alcuno dal bisogno di possedere quel sapere volgare (detto senso comune) che serve a trarci di impaccio nelle ordinarie contingenze della vita.

Ma gli errori più funesti dello scientismo son quelli che concernono i popoli e le nazioni. Credere che la scienza possa diventare un vincolo di fraternità fra tutti i popoli, facendo passare in seconda linea ogni causa di antagonismo, è un errore, perchè la scienza non può essere che il possesso di pochi per le ragioni di cui si è detto. Nè men grave errore è quello che consiste nel ritenere che la scienza astratta possa e debba fornire i principî per regolare la politica di un popolo nonchè i rapporti internazionali.

L'astrattismo scientifico in biologia è rappresentato dal meccanismo, che ha la pretesa di

ricostruire con gli atomi e con le molecole la cellula e con le cellule l'organismo. Nell'economia l'astrattismo vuol ricostruire il reale mondo economico con i fenomeni schematizzati della psicologia e dell'economia individuale. Nella politica e nel diritto, esso è rappresentato dall'*atomismo sociale*. Per l'atomista lo Stato ha origine e trae la sua ragione dagl'interessi e dai fenomeni della psiche individuale. Poichè però nella realtà esistono *gl'individui*, ma non *l'individuo*, ciascun teorico si foggia il suo individuo ideale secondo le sue preferenze o tendenze politiche. Il liberale dottrinario, il solidarista, il socialista vedono ciascuno l'uomo ideale in quello del loro cuore.

Il vero è che la scienza astratta del Diritto e dello Stato ha un campo ristretto assai più delle scienze astratte del mondo fisico. La stabilità dei principî giuridici e delle norme costituzionali e amministrative è soggetta alle vicende interne di ciascuno Stato ed ai conflitti della società internazionale. Un giurista ottimo può far cattiva riuscita se sia chiamato a reggere il timone dello Stato. La coscienza dei diritti nazionali può mancargli, nè la familiarità con i concetti giuridici può bastare a dargli quella intuizione dell'anima popolare e delle correnti del mondo politico, che è necessaria all'uomo di governo.

Meno ancora la scienza astratta del diritto internazionale, che vede nei singoli Stati entità logiche identiche allineate in uno spazio ideale, può essere sufficiente a prevenire o ri-

solvere i conflitti delle Potenze. L'arbitrato internazionale è opera di saggezza e di prudenza non meno che di astratta giustizia. Alle manifestazioni belliche la scienza del diritto internazionale può imporre modo e misura; ma ispirandosi ai reali interessi dell'umanità e della civiltà più che agli astratti principî della scienza giuridica.

La scienza astratta non può essere più nazionale della morale e della religione; ma in due modi i suoi interessi si collegano con quelli della nazione. Poichè superiorità di sapere scientifico è superiorità di vigore intellettuale, ogni nazione deve porre il suo vanto nel non rimanere addietro, anzi possibilmente nel gareggiare con le altre per la preminenza nel progresso scientifico. Se la verità è una, il merito di conquistarla o di approssimarvisi va inegualmente ripartito fra gl'individui e le nazioni. La costruzione di osservatorî astronomici, l'incoraggiamento a missioni scientifiche, il perfezionamento dei laboratorî, il corredo dei musei e dei gabinetti, etc., rientrano fra i più elevati compiti del governo di una nazione civile. D'altra parte, non l'onore soltanto della nazione, ma i suoi più elementari bisogni, esigono che siano sviluppati, con l'aiuto del sapere scientifico, i suoi mezzi di conservazione e di difesa, dall'igiene sociale all'arte della guerra, dagli scambi materiali alle comunicazioni intellettuali. L'incremento delle scienze applicabili a tali scopi è pertanto una vera e propria funzione civile, da cui la scienza riceve pregio e decoro.

XII.

La scienza astratta non giunge a cogliere il tempo, il movimento, la vita; poichè il suo tempo non è qualità, ma quantità, non è durata, ma spazio ideale ed omogeneo; poichè del movimento essa non coglie che il risultato spaziale, cioè le posizioni raggiunte in tempi diversi; poichè della vita non conosce che i prodotti, i composti labili dell'organismo vivente, mentre le sfugge l'atto intimo della composizione e ricomposizione continua.

La scienza storica mira a reintegrare col pensiero ciò che la scienza astratta ha decomposto; essa vuol vivere col pensiero l'attimo fuggente della sintesi creatrice. Ma per far questo essa non può nè deve, come pensano gl'intuizionisti, scavare nel fondo della vita oscura ed istintiva preesistente all'analisi scientifica; anzi deve costruire col pensiero, valendosi dei risultati della scienza astratta.

La storia è sempre storia di qualche cosa che deve essere stata definita quando se ne imprende a descrivere lo svolgimento. Chi si pone a comporre la storia del diritto, deve prima sapere che cosa è il diritto; altrimenti gli potrà accadere di confondere, ad esempio, la storia giuridica con l'economica.

Inoltre la storia non può cogliere mai la

realtà immediata; e ciò, non per sua impotenza, ma perchè la realtà immediata, appunto perchè immediata, non è intelligibile. Il paleontologo che tesse la storia dei trilobiti del cambrico o delle rudiste del cretaceo, non può riprodurre la vita intima di quegli esseri; il suo cómpito è quello di descrivere la loro evoluzione nelle forme quali sarebbero apparse in quelle lontane epoche ad un uomo dotato delle stesse virtù sensitive e dello stesso potere intellettuale di un uomo d'oggi. Il paleontologo ed il naturalista in genere non potrebbero riprodurre l'intima evoluzione degli esseri da loro studiati se non identificandosi con essi; ma è chiaro che in tal caso essi non sarebbero uomini e non conoscerebbero la storia di nulla. La natura ha la sua piena realtà nello spirito umano, e la sua storia non può essere che pensiero umano.

Allo stesso modo lo psicologo dell'infanzia non può diventare fanciullo, e lo storico della Grecia e di Roma non può divenir greco o romano. Ciò nondimeno si esige dallo storico l'*obbiettività*. Questa non può consistere nella riproduzione più o meno integrale dell'oggetto, ma nella *comprensione* di esso. Per giungere alla comprensione dei fatti storici, si richiede innanzi tutto la conoscenza materiale delle testimonianze, raccogliere le quali è cómpito dell'erudizione. Ma, per vagliare l'autenticità e la veridicità dei monumenti e dei documenti, l'erudizione è insufficiente. Si richiede la *critica*, cioè il giudizio dello storico, la cui spiritualità

deve dominare quella del teste in quanto teste. Chi indaga la credibilità di un fatto maraviglioso vuol sollevarsi sopra la mentalità di colui che lo riferisce. La critica vuol essere dunque una luce proiettata sugli eventi passati, quale non rifulse agli occhi dei contemporanei di essi. Gli studiosi occidentali sono in grado di conoscere le origini dell'Islamismo assai meglio dei musulmani.

La critica dei testi ci conduce a conoscere l'esattezza dei fatti storici, ma non ci fa ancora scorgere il *processo dialettico* della storia. Per vedere questo, l'interesse meramente storico, che si acqueta nell'accertamento e nella cognizione dei fatti, non basta. È necessario un superiore interesse che ci abiliti a valutare i fatti stessi ed insieme a farcene comprendere il nesso causale. Generalmente si è indotti ad acquistare la cognizione di un oggetto dall'interesse che esso ci desta. Gli artisti e gli amatori di cose d'arte studiano perciò la storia artistica, specie di quei periodi, i cui prodotti meglio simpatizzano col loro temperamento. Il socialista ricerca la storia delle condizioni economiche delle classi popolari. Il mondano fa raccolta di aneddoti piccanti e di biografie delle persone che hanno avuto gusti simili ai suoi. Gli spiriti religiosi sono attratti dalla storia della Chiesa, della diffusione della fede, dei conflitti teologici, etc.; e così via.

Può accadere che tali scelte non si limitino ad esprimere preferenze individuali, ma suggeriscano teorie sulla preminenza di una data

classe di interessi e di valori. Tale la concezione di Sant'Agostino e di Bossuet, della preminenza della storia religiosa, ed in ispecie del Cristianesimo, su tutta la storia umana. Tale anche il materialismo storico di Marx e di Engels.

La nozione del processo dialettico della storia implica pertanto una dottrina dei valori. Le concezioni deterministiche e psicologiche della storia, che affermano di prescindere dai valori, non ne prescindono che a parole. Di fatto, determinismo e psicologismo storico coincidono con la supervalutazione dell'azione delle masse e del cosiddetto ambiente naturale e sociale. La svalutazione dell'opera delle grandi personalità è strettamente connessa con la svalutazione dei grandi interessi, che da quelle sono rappresentati e difesi. Il causalismo sistematico nella storia, analogo al meccanismo biologico, è la negazione del progresso spontaneo, della generazione spontanea delle grandi idee e della spontanea elevazione verso stadî di vita superiore.

Così, benchè i fatti storici si svolgano nell'ordine cronologico, lo studio di essi conduce a sorpassare tale ordine. Studiando a fondo la storia, ci si viene a trovare di fronte alla filosofia, e ben può dirsi che lo studio della storia umana sia la via regia verso la filosofia, alla quale mal si accede per il solo tramite delle scienze fisiche e naturali. La storia ci impone il problema di una realtà superiore al corso degli eventi storici; essa lo suggerisce alla

coscienza etica con lo spettacolo dei conflitti perpetui e dell'ideale mai conseguito, ed al pensiero filosofico, col mostrare l'insufficienza della spiegazione causalistica della realtà empirica, che non sa dar ragione del costante superamento delle cause da parte degli effetti.

L'ideale della storiografia è dunque la *storia filosofica*, che è tutt'altro, anzi l'opposto, della cosidetta *filosofia della storia*, la quale «è altrettanto contradittoria quanto la concezione deterministica da cui sorge e a cui si oppone,»[1]) e lo è in quanto si riduce ad essere una pretesa storia di entità immaginarie sovrapposte ai fatti storici. La storiografia filosofica è invece quella in cui domina l'interesse per il puro pensiero e nella quale i fatti vengono collocati al proprio posto, secondo il valore loro di fronte allo Spirito.

Si può domandare quale importanza possa avere, innanzi ad una storiografia così concepita, quella in cui domina lo spirito nazionale o nazionalistico. Rispondiamo che in due modi si può fare del nazionalismo scrivendo o trattando di storia.

Si possono trattare fatti o periodi storici con iscopo pratico; ed es. per incuorare un popolo a risorgere politicamente o a darsi una determinata forma di regime. Un tal modo di trattare la storia era assai comune in Italia al tempo del Risorgimento. Si ebbero libri ed opu-

[1]) Così B. Croce, *Genesi e dissoluzione ideale della filosofia della storia* ("Annuario della Biblioteca Filosofica di Palermo", vol. II, pag. 391).

scoli in gran copia, il cui valore pratico era molto superiore allo scientifico. Quale che sia il pregio intrinseco di tali scritti rispetto allo scopo cui mirano, è tuttavia chiaro che essi appartengono alla letteratura politica e non alla storiografica.

Invece il rintracciare lo spirito di un popolo nelle sue manifestazioni storiche è opera di pensiero e rientra nei compiti della storiografia filosofica. Ad esempio, la parola *Italia* ha un significato nel mondo dello spirito in quanto esprime un complesso di abiti mentali, di tendenze artistiche e di missioni politiche. Lo spirito nazionale, che si manifesta in un tal complesso, è un valore che lo storico può (e deve anche) sentire e giudicare. Pertanto la storiografia, in quanto rileva l'efficacia storica dello spirito nazionale, non solo può, ma non può non essere nazionalistica. Trattare avvenimenti, come il formarsi delle nazioni, con criterî inferiori, come l'economico o quello degl'interessi di certe classi sociali, significa non comprendere il carattere e l'importanza di quegli avvenimenti, e quindi fare della cattiva storiografia. Se non che, oltre a questo nazionalismo logico e spontaneo, può esservi uno pseudo-nazionalismo consistente in una supervalutazione di certi fatti politici a danno di certi altri spirituali. In questo pseudo-nazionalismo caddero (benchè animati da buone intenzioni) varii scrittori del nostro Risorgimento, i quali videro nella nostra grande Rinascenza solo divisioni politiche, soppressioni di governi popolari, corruzione brillante e ge-

nerale ipocrisia. Questo era pseudo-nazionalismo, perchè fondato sul presupposto che la coscienza di una nazione debbasi manifestare necessariamente prima nell'attività politica e poscia nella spirituale; laddove talvolta accade, ed è logico che accada, il contrario. In Italia, senza il prevalere dell'idioma toscano e senza la coscienza profondamente romana ed italica dei grandi poeti toscani (Dante e Petrarca), avremmo forse avuto due o più nazioni, come nella penisola iberica o nella scandinava, e non una nazione sola.

Un'altra forma di pseudo-nazionalismo consiste nell'apologia sistematica del passato di una nazione. Di un tal difetto noi ci siamo liberati anche troppo; ma non perciò ci conviene rimpiangere il tempo in cui esso dominava. La virtù di una nazione sta più nella volontà che fa convergere le energie collettive verso un solo fine, che negli eroismi particolari, benchè questi abbiano il loro merito. Il passato è sacro perchè è la materia del presente, perchè dà alla volontà attuale le condizioni e i mezzi di manifestarsi e di esplicarsi. Le glorie dei nostri comuni, tanto celebrate da certi nostri storici dell'età del Risorgimento, han servito a creare quella coscienza politica, che da locale è divenuta regionale e poscia nazionale. Una diversa ammirazione di quel nostro passato porterebbe ad una velleità impotente, o nociva, di ricrearlo. I giovani *neoromantici*, che ancor oggi esaltano le nostre tradizioni particolaristiche, non si avvedono forse di coltivare un sogno antinazionale.

XIII.

La costruzione sintetica dei concetti delle scienze astratte, con le operazioni analitiche che la precedono o la seguono, e la determinazione dei fatti storici e del loro nesso causale, sono atti intellettivi, che, come tali, pretendono di essere, non la manifestazione di un'opinione individuale o collettiva, ma l'espressione stessa della verità. Senza questa pretesa, si cade nello scetticismo o nell'agnosticismo: due atteggiamenti che, rispetto alla verità intrinseca della scienza e della filosofia, si equivalgono, e che concludono similmente per l'impossibilità di sollevarsi sulla varietà ed incertezza delle singole concezioni e cognizioni.

Peraltro l'agnosticismo, diversamente dallo scetticismo, non nasce solo da dubbio o da indifferenza per la verità, ma sorge per lo più da quel pregiudizio del senso comune, che scienza e filosofia son destinate ad abbattere, consistente nella credenza in un oggetto estraneo al pensiero e inafferrabile da questo. Ma se si pensa che l'oggetto non può essere posto come tale che dal pensiero e nel pensiero e che lo stesso è a dire del soggetto e in quanto soggetto; e che non v'è quindi una verità anteriore e superiore al pensiero, dovrà concludersi

che verità e pensiero sono una cosa medesima e che la loro unità, l'Idea, non solo è verità, ma è la *verità assoluta,* perchè indipendente affatto da un esterno oggetto.

Donde nasce l'Idea? Questione che affatica ancora i presocratici del secolo ventesimo, ma che dopo Socrate, e specialmente dopo Platone, non dovrebbe più venir posta. « Ogni idea è in se stessa » dice il Lachelier [1]) « assolutamente indipendente da quella che la precede e nasce da nulla, come un mondo ». L'idea non fu e non sarà, *è;* il suo essere sta nel suo vero e non nel suo apparire più all'uno che all'altro soggetto.

Questa autonomia dell'Idea ha fatto pensare all'esistenza di un mondo delle idee (Platone) o dei valori, che in fondo sono pur essi idee (Lotze), distinto dal mondo delle cose e dei fenomeni, nel seno dell'Idea. Ma un nuovo e grave problema è sorto: come l'Idea genera il mondo dei fenomeni (Natura) e come, attraverso questo, si apre una via all'acquisto della coscienza di sè nello Spirito? È il problema di Hegel, che è ancora, checchè se ne dica, il fondamentale problema del pensiero contemporaneo.

Certo il passaggio dall'Idea alla Natura e allo Spirito, quale è concepito nella filosofia hegeliana, rimane oscuro e misterioso. L'*ideogonia* o deduzione delle categorie, nascenti l'una dall'altra, fuori e indipendentemente dall'atto con-

[1]) Lachelier, *Du fondement de l'induction* (Parigi, Alcan, 1907), pag. 99.

sapevole del giudizio, appare sempre più insostenibile.

D'altra parte, identificando Idea, Natura e Spirito, sopprimendo i gradi dell'Essere e la distinzione dei momenti del processo dialettico dello Spirito, non si risolve ma si tronca il problema e si finisce col ricadere nel naturalismo.

Noi pensiamo che il processo col quale un di noi ascende dal mondo del dato immediato (spirito subbiettivo), attraverso quello delle opinioni distinte e contrastanti (spirito obbiettivo), al mondo del Pensiero, considerato prima nella sua esteriorità (Arte), poi nella distinzione dei suoi oggetti (Scienza astratta), quindi nella serie genetica dei suoi atti (Storia) e da ultimo in se stesso (Filosofia), ci riveli all'inverso il processo *creativo* dell'Essere, il quale creando non un mondo bello e fatto in una volta, ma un Universo che diviene nel tempo e nello spazio, scende da sè fino a quelle che Dante chiamava *brevi contingenze*, cioè alle infime manifestazioni del mondo fenomenico, le quali tuttavia non possono non essere per il e, in certo modo, nel Pensiero. Noi stessi, in quanto individui, siamo affatto simili a tali contingenze, e della contingenza non ci spogliamo neppure ascendendo fino al grado supremo del nostro essere, alla personalità morale e intellettuale. Il nostro pensiero non può essere che assoluto, e tuttavia non è l'Assoluto nella sua unitotalità, perchè non comprende tutta l'infinita materia del pensiero, perchè non abbraccia l'Universo e non esaurisce ed adegua l'infinità dell'atto creativo.

Noi, pensando, ci pensiamo come compresi nel Pensiero assoluto o divino, come materia del giudizio divino.

Non è certo questo il luogo di tentare una dimostrazione delle nostre tesi. Affrettiamoci a ritornare al tema di questo nostro modesto lavoro.

La Filosofia può dirsi la consapevolezza del Pensiero che in noi si riconosce e si afferma come tale. Universale essendo il pensiero, tale non può non essere anche la Filosofia. Come dunque può parlarsi, come si parla talvolta, di filosofia nazionale? Certo non nel senso che la verità filosofica possa essere patrimonio di una nazione piuttosto che di un'altra. Le *tradizioni* alle quali talvolta si è fatto appello, riguardano l'insegnamento e l'educazione mentale; sono didattiche, non filosofiche. Nè potrebbe essere altrimenti, perchè il pensiero non si trasmette. Universale pel suo valore, esso prende coscienza di sè nell'individuo.

La filosofia si profonda nella vita intima, non si esteriorizza, nè si materializza.

D'altra parte quali sarebbero le tradizioni filosofiche italiane? Per i neoscolastici, esse consisterebbero nella Scolastica medioevale, il cui sviluppo era in Italia esaurito prima del Rinascimento, venne solo debolmente ripreso verso la fine del cinquecento e riebbe un certo vigore nelle polemiche del secolo decimonono contro l'ontologismo e il rosminianismo. Ma, dopo il Rinascimento, la Scolastica rappresenta più una tradizione ecclesiastica che un movimento di

pensiero nazionale. Per i positivisti le tradizioni della filosofia italiana cominciano con la Rinascenza e con l'introduzione dei metodi di osservazione e di esperimento; ma in tal modo si confonde la filosofia con le scienze fisiche e naturali. La fisica galileiana ebbe una grande ripercussione sul pensiero filosofico; ma solo in quanto liberò la Filosofia da compiti che non le spettavano. Ingegnoso fu il tentativo di Bertrando Spaventa, di connettere con filo continuo le concezioni di Telesio, di Bruno e di Campanella con le dottrine filosofiche del Vico e del Galluppi, ed infine con i sistemi del Gioberti e del Rosmini. Ingegnoso, ma in parte anche artificioso e quindi non del tutto riuscito. Vico, Gioberti e Rosmini procedono tutti dalla Scolastica benchè poi più o meno se ne allontanino. Le parole *immanenza* e *trascendenza*, con le quali si è voluto scavare un abisso tra quei pensatori e la Scolastica, non sono di così agevole significato come alcuni suppongono. La Scolastica nel suo periodo migliore (non quindi quella dei compendii, dai manuali, dei rifacimenti e degli adattamenti) fu larga abbastanza per comprendere nel suo seno pensatori così diversi come Scoto Eriugena e Sant'Anselmo, San Tomaso e Duns Scoto, Occam e Suarez, il quale ultimo esercitò non piccolo influsso sul pensiero di Giambattista Vico.

Nè nel Medio Evo, nè dopo il Rinascimento, il pensiero filosofico italiano potè mai isolarsi dal rimanente pensiero europeo, come Bertrando Spaventa rilevò opportunamente contro il malin-

teso nazionalismo di certi scolastici e giobertiani. Non può oggi intendere che sia filosofia chi non intenda il moto di pensiero che va da Cartesio a Hegel. È d'uopo lo si conosca anche da chi voglia assumersi di combatterlo. Nè oggi è possibile ignorare le dottrine di certi filosofi contemporanei, specialmente francesi e anglosassoni, quali, tra i primi, un Lachelier, un Bergson, un Blondel, un Le Roy, un Louis Weber.

Tuttavia anche nello studio della filosofia la qualità di italiano impone speciali doveri. Se il protezionismo intellettuale è sempre cattivo, mentre l'economico può in dati casi essere legittimo ed opportuno, la peggior forma di protezionismo intellettuale è quella che celebra oltre misura i mediocri prodotti stranieri. Per lungo tempo in Italia è invalso l'andazzo di pregiare più del giusto il sapere bibliografico, anche in quelle discipline che, come la filosofia, non richiedono tanto un largo corredo di notizie quanto intensità e profondità di riflessione. Conoscere gran numero di autori e di libri recenti e stranieri reputavasi requisito necessario in chi avesse voluto esporre sue proprie idee, senza pensare che la novità e l'originalità sono molto più rare in filosofia che in alcun'altra disciplina. Così venne trascurato lo studio dei filosofi maggiori, le cui opere solo da non molti anni sono state novellamente pubblicate e tradotte, e si attribuì a certi autori, specialmente tedeschi, una importanza affatto sproporzionata al loro intrinseco valore. Oggi da un tale an-

dazzo ci veniamo liberando, e dobbiamo badare di non cadere nell'eccesso opposto.

È d'uopo studiare la storia della filosofia quale si è svolta in Italia, senza pretendere di trovare in essa maggior continuità, coerenza e indipendenza che di fatto non vi sia stata; ma portando tutta la dovuta attenzione ai nostri maggiori pensatori di ogni tempo, e con il proposito o con il voto che l'opera loro sia continuata. Noi oggi assistiamo ad un salutare risveglio filosofico nel nostro paese. Con la critica dello hegelianismo fatta da Benedetto Croce, col ripensamento e con la trasformazione del sistema di Hegel nelle dottrine di Giovanni Gentile, è stato ripreso, dopo il periodo naturalistico e positivistico, quel movimento filosofico che sembrava essersi interrotto con Bertrando Spaventa. Noi pensiamo che occorra risalire anche più oltre, e senza trascurare quell'insigne ed oscuro pensatore che fu Pietro Ceretti, ristudiare con novello spirito le opere del Rosmini e del Gioberti; dei quali, se il primo, con la sua *percezione intellettiva* e col suo *Essere ideale* oltrepassa la critica kantiana, il secondo ci sembra accenni ad una forma superiore dell'Idealismo Assoluto di Hegel, benchè manchi dello sviluppo e dello sguardo universale e sintetico del filosofo tedesco.

Il Vico, il Rosmini e il Gioberti non sono forse filosofi incerti tra la trascendenza e l'immanenza, ma ricercatori di un principio superiore che l'una e l'altra abbracci e comprenda. Essi rimangono i più forti pensatori della mo-

derna filosofia italiana, e sui loro sistemi, guardati lungo tempo col solo criterio della maggiore o minore ortodossia religiosa dei loro autori, non è stato forse ancora pronunciato un giudizio in tutto soddisfacente. E noi pensiamo che ad essi non meno che ad Hegel e agli hegeliani molto dovrà la filosofia italiana dell'avvenire.

NAZIONE, STATO E POPOLO[1]

Un problema importante per quella scienza che una volta si chiamava *Sociologia* ed oggi, venuto in sospetto quel nome, si può, secondo i casi, chiamare *Statistica* o *Geografia politica*, è il determinare in quale categoria di gruppi sociali debba porsi quello che viene appellato *Nazione*. Secondo i caratteri antropologici e l'accertata o supposta derivazione genetica, l'umanità si distingue in *razze* e *sottorazze*. Secondo l'*Almanacco di Gotha* o lo *Stateman's Yearbook*, si divide in Stati più o meno indipendenti e giuridicamente riconosciuti. Secondo i censimenti e i registri di popolazione, si ripartisce in famiglie, confessioni religiose e professioni o classi. Una parte degl'individui umani è raggruppata in partiti politici o in società o leghe economiche. Ma la nazione dov'è? Nessuno Stato bilingue o trilingue riterrà di essere composto di più nazioni; nè si darà mai il

[1] Pubblicato nel fascicolo V di *Politica* (Maggio 1919).

caso che più Stati di una lingua sola confessino di essere una sola nazione. Onde v'ha chi pensa che la nazionalità sia un fatto o un fattore puramente psicologico: ciascuno appartiene alla nazione di cui crede far parte, se pur una ne ha. Ma questa soluzione non soddisfa e non è ragionevole.

Lasciando da parte la pedanteria delle etimologie (*nazione* vien da *nascere*, come *pensare* vuol dire *pesare*) e guardando all'uso, principio o norma del linguaggio, vedesi che a due specie di collettività si dà il nome di nazione: agli Stati che non vogliono disintegrarsi, anzi forse estendersi ed accrescersi, e a quelle parti di Stati attuali che vogliono staccarsi dal tutto, in cui sono comprese, e costituirsi come Stati autonomi o far parte di altri Stati autonomi. Esempî del primo caso: l'Italia, la Francia, la Gran Brettagna, la Germania; del secondo, la Polonia, la Boemia, la Finlandia, l'Armenia. Che se si ricerca perchè queste parti vogliano diventare un tutto, si vede che la ragione ne è puramente storica. Esse una volta formavano un tutto, o indipendente come la Polonia e l'Armenia, o largamente autonomo come la Boemia e la Finlandia. Costrette dalla conquista a perdere l'indipendenza o a veder diminuita la propria autonomia, non è stato possibile sottometterle o assimilarle allo Stato vincitore. Dove invece la soggezione o l'assimilazione sono state complete, ivi non è più a parlare di nazionalità. Perciò nessuno pensa a chiamare nazioni le popolazioni slave della Prussia, della Slesia e

della Sassonia, benchè alcune di esse abbiano in parte conservato il loro dialetto, nè le popolazioni gaeliche della Scozia e del Galles, nè la Brettagna o le provincie basche.

Non vi sono dunque nazioni extrastatali; bensì vi sono *Stati nazionali*, e Stati che potrebbero dirsi *plurinazionali*, ma che, non potendosi mantenere in vita se non combattendo il principio nazionale, si possono chiamare meglio *antinazionali*. La distinzione fra gli uni e gli altri non si basa su astratte considerazioni di diritto, ma sul fatto. Il Belgio è uno Stato nazionale perchè valloni e fiamminghi vogliono formare uno Stato solo, checchè abbiano fatto dire gli occupatori tedeschi a certi comitati artificiosamente composti. La Svezia è uno Stato nazionale, perchè i Lapponi del Nord accettano il governo e la civiltà svedese. L'Austria è uno Stato antinazionale perchè gli czeco-slovacchi vogliono essere indipendenti, e italiani, polacchi e ruteni vogliono riunirsi ad uno Stato straniero. La Turchia è uno Stato antinazionale perchè gli Armeni e gli Ebrei di Palestina non vogliono sottostare al dominio turco.

Oltre agli Stati nazionali e antinazionali vi è un terzo tipo di Stati che potrebbero dirsi *prenazionali*. Sono quelli che, risultando di elementi etnici eterogenei e discordi, hanno tuttavia l'attitudine a divenire, per l'opera del governo centrale e di circostanze favorevoli, quando che sia Stati nazionali. Si può darne come esempio l'odierna Ucraina, dove non pare che ruteni, polacchi, russi, cosacchi ed ebrei siano

per ora fusi in unità nazionale; ma potrebbero fondersi un giorno se lo Stato ucraino riuscisse a tenersi in vita.

Tutti gli odierni Stati nazionali furono una volta prenazionali. È lo Stato che ha creato la nazione e non viceversa. La teoria romantico-popolaristica dell'origine spontanea delle nazioni è smentita dalla storia.

Prendiamo ad esempio la formazione della Francia, della Germania e dell'Italia.

La Gallia nel quarto secolo dopo Cristo era una diocesi dell'Impero Romano, sottomessa ad un prefetto e divisa in provincie. Era insomma una circoscrizione amministrativa; la sua lingua era latina, la civiltà romana, come in tutte le altre parti occidentali dell'Impero. Dal secolo quinto al nono, la vecchia Gallia è una parte del regno franco. Le parti occidentali di questo, come la Neustria e l'Aquitania, i cui territorî formeranno quello della Francia, non si distinguono dalle orientali che per l'uso dei dialetti romanzi e per la persistenza di elementi di civiltà romana, specie nell'Aquitania. Il giuramento di Strasburgo, il trattato di Verdun, la divisione della Francia occidentale (Neustria e Aquitania) dalla orientale sono un primo accenno al costituirsi di un distinto Stato francese. Ma questo non è saldamente stabilito che dai conti di Parigi. Nel decimo secolo la Francia occidentale (che da allora in poi sarà l'unica Francia) era sparpagliata in moltissimi feudi laici ed ecclesiastici, senza organi centrali e senza lingua comune; ma il demanio regio, la *curia*

regis e l'autorità nominale del re mantengono un centro di unità. Già Luigi VI lotta per la competenza dei tribunali laici contro le pretese ecclesiastiche.

La vittoria sui duchi di Normandia e re d'Inghilterra rende Filippo Augusto signore della Normandia, dell'Angiò, del Maine e del Poitou. La guerra contro gli Albigesi assicura la contea di Tolosa alla casa reale di Francia. A queste maggiori annessioni altre non meno importanti seguono, come la Sciampagna, la Brie, la Navarra, la Marca, l'Angumese. Con Filippo il Bello i confini della Francia occidentale di Carlo il Calvo sono superati; Lione è annessa. Con lui comincia il regno dei *legisti;* appaiono le ordinanze regie, emesse senza il consenso dei baroni, e le imposte generali. Il consiglio del re, il parlamento e la camera dei conti diventano gli organi sempre più precisi della volontà monarchica. Sono proibite le guerre private e il duello giudiziario; la giurisdizione feudale e l'ecclesiastica sono attaccate; gli Stati generali si fanno l'eco di una coscienza che già può cominciare a dirsi nazionale. Nel secolo decimoterzo e ai principî del decimoquarto la Francia è il primo e più vero Stato del continente europeo. Con i progressi politici del regno vanno di pari passo quelli della lingua *d'oil.* Già distinta in varî dialetti, essa tende sempre più all'unificazione; occupa al Sud il terreno della lingua *d'oc* e si diffonde all'estero in paesi conquistati o acquisiti alla civiltà francese.

La grave crisi della guerra dei cento anni,

interrotta dal regno glorioso di Carlo V, finisce col precisare la coscienza della nazionalità francese, che trova in Giovanna Darc la sua espressione e il suo simbolo più puro e radioso.

La formazione della nazione germanica si è compiuta anch'essa fra il secolo nono e il decimoterzo. La Francia orientale dei Carolingi cominciò a vivere di propria vita politica con Enrico l'uccellatore, che vinse gli Ungheri e gli Slavi e unì al regno di Lodovico il Germanico la Lorena (923). Ottone I fondò Magdeburgo ed estese il regno fino all'Oder. Corrado II riunì al regno germanico l'arelatense, estendendo così i confini al Rodano e alla Saona. Sotto Enrico V, vassalli del re tedesco conquistano il Brandeburgo e la Vandalia, cioè le terre fra l'Oder e il Baltico. La tentata conquista dell'Italia non dà frutti durevoli, ma con la riunione della corona imperiale alla regale germanica dà a questa lustro mondiale. Al tempo di Federico II, l'Holstein, il Meclemburgo, la Pomerania, la Lusazia, la Slesia diventano terre tedesche. La politica italiana di Federico II ebbe risultati fatali per l'avvenire dell'unità germanica; ma la nazione intanto era costituita e le ulteriori vicende non l'avrebbero potuta distruggere. Una letteratura germanica, rozza e in piccola parte originale, ma fortemente impregnata di spirito teutonico, già si era avuta. I varî dialetti differivano poco; ma l'odierno tedesco non ha origini religiose o letterarie. Il *neuhochdeutsch* che, arricchito e variamente modifi-

cato, è divenuto la odierna lingua, fu in origine un linguaggio diplomatico e burocratico, la *Reichssprache* che dalla cancelleria sassone era stata introdotta, per la corrispondenza ufficiale, presso tutte le corti dei principi dell'alta e della bassa Germania. Appunto per questo Lutero la prescelse per la sua traduzione della Bibbia, e da allora essa divenne a poco a poco la lingua nazionale. Essa era prima una lingua convenzionale formata per selezione da varî dialetti.

§ 2. In Italia, prima di Federico II, abbiamo due Stati prenazionali, il regno lombardo e quel di Sicilia. Il primo, passato sotto la soggezione di dominatori stranieri, franchi e poi tedeschi, non ebbe organi centrali, tali non potendosi considerare le diete infrequenti e tumultuose di signori laici ed ecclesiastici; perciò finì con lo sgretolarsi in contadi e comuni. Il regno di Sicilia ebbe sotto i Normani vita gloriosa, ma senza unità nazionale. Federico II ebbe l'ardito pensiero di riunire i due regni nella sua persona. Non potè riuscire, poichè gli ostacoli eran troppo forti. Ma egli riuscì a dare assetto di Stato all'Italia del Sud. Più ancora egli fu l'ispiratore di quel *volgare illustre* che Dante doveva creare con la potenza della sua poesia. Tedesco di origine, ma nato in Italia e ivi morto, costantemente dominato dal pensiero dell'unità italiana, quel gran principe appartiene alla nostra storia assai più che alla germanica.

Se Federico II fu il prenunciatore, in parte

inconsapevole, della nazionalità italiana, Dante ne fu il profeta. Dante vide chiarissimamente le cause della decadenza italiana, e cioè la mancanza di un potere unico e laico, l'anarchia comunale e feudale, il *grex municipalium vulgarium*, che non poteva essere posto in bando dal latino, lingua della Chiesa e dei dotti. Non potè combattere che la battaglia della lingua, ma in essa vinse e la sua vittoria ebbe conseguenze formidabili. Senza la lingua di Dante, che non è in tutto il puro volgare fiorentino, senza la sua poesia, che ne sarebbe stato dell'Italia? Forse avremmo avuto una letteratura franco-veneta, una lombarda, una toscana, una pugliese, una sicula: cinque letterature e cinque nazioni. Ma non bisogna affrettarsi a vedere in ciò un effetto dell'arte pura. Il pensiero di Dante, anche nell'adottare, arricchire e temprare a nuovo il suo volgare, era stato imperiale e politico. La suggestione del tentativo di Federico II è innegabile; maggiore fu l'efficacia della persistenza della tradizione imperiale romana, mantenuta nelle scuole di rettorica e sopratutto di diritto. I glossatori erano stati gl'inconsapevoli precursori di Dante. Il loro diritto romano non era in tutto universalistico e astratto; essi sognavano e quando potevano cercavano di restaurare l'Impero di Diocleziano, di Costantino e di Giustiniano, di fare del principe l'autore supremo e il custode e vindice delle leggi. Lo Stato, grazie ad essi, era rivissuto come un ideale nel pensiero dell'agitatissimo secolo duodecimo. La romanità giu-

ridica condusse all'italianità politica e letteraria di Dante.

La nostra letteratura volgare del Rinascimento procede dal Petrarca e dal Boccaccio e non da Dante. Ma senza Dante neanche il Petrarca e il Boccaccio sarebbero stati. Dopo il tentativo non riuscito dei Visconti di ricostituire il regno lombardo, dopo quelli anche più infelici di alcuni re angioini e aragonesi di estendere al nord il loro reame, non vi sono, almeno fino a Carlo Emanuele I di Savoia, accenni verso la formazione di uno Stato italiano. Ma la nazione era già formata, e il Machiavelli ne ebbe chiara coscienza, allontanandosi dalle retoriche imprecazioni contro i Goti e i Longobardi e giudicando, non diversamente di Dante, delle cause della debolezza italiana.

Oramai il problema era ben semplice. Si trattava di vedere quale degli Stati che si erano formati in Italia avrebbe potuto diventare lo Stato italiano. Il problema fu risoluto quando una guerra vittoriosa contro l'Austria, il più formidabile nemico della nazionalità italiana, permise che la corona di Guido e di Berengario e quella di Ruggiero e di Federico fossero riunite da un principe che si era eletto campione della causa italiana. Più tardi gli ultimi avanzi dell'antico impero romano, non mai occupati dai barbari, Venezia e Roma, venivano a far parte del nuovo regno.

Sembra che l'Italia sia un'eccezione alla regola da noi posta che la nazione proceda dallo Stato e non viceversa. Infatti non si ha uno

Stato italiano propriamente detto se non dopo varii secoli da che era stata formata una nazione italiana.

Se non che, considerando meglio le cose, non sembra che l'Italia possa dirsi un'eccezione. L'italianizzazione delle varie regioni italiane comincia con l'adozione da parte di esse della lingua toscana come lingua ufficiale e letteraria. Questa adozione avviene progressivamente fra la metà del secolo decimoquinto e quella del secolo decimosesto, per opera sopratutto dei governi e delle corti. Essa tocca il suo momento critico in quegli anni fra il definitivo ritorno dei Papi in Roma e la morte di Lorenzo il Magnifico. In questa epoca si raggiunge fra le varie forze politiche d'Italia un certo equilibrio e si stabilisce una relativa pace che possono sembrare auspicî dell'istituzione di un ordinamento federale. Ad ogni modo è un movimento di italianità che proviene dai governi e dalle corti, o, se promosso da letterati, trova prima o poi accoglimento nei governanti. Le popolazioni rimangono fedeli ai loro dialetti, alle loro tradizioni e costumanze locali. Il patriottismo resta allora municipale; solo a poco a poco diventa regionale.

Nei secoli che vanno dal Rinascimento al Risorgimento si nota in Italia il sorgere di un patriottismo politico regionale e il continuare e il riaffermarsi di un patriottismo letterario che in ultimo può dirsi veramente nazionale. Verso la fine del seicento e sempre più a mano a mano che si procede nel Settecento, la nobiltà

cittadina e la borghesia colta si interessano della cosa pubblica. Nel mezzogiorno una lunga schiera di avvocati e di giuristi, che ha il suo più tipico rappresentante nel Giannone, difende il Principe come capo dello Stato e gli organi centrali del potere contro i privilegi feudali ed ecclesiastici. Il Testi ed il Tassoni vedevano già in Carlo Emanuele I, la cui politica per più rispetti può dirsi nazionale, il difensore di una causa italiana fra le opposte pretese della Francia e dell'Austria. Nella repubblica veneta, prima che miseramente decadesse, dominava un alto sentimento delle autorità dello Stato e si faceva strada un patriottismo regionale, onde da Crema a Zara si era fieri di appartenere alla dizione di San Marco. Vittorio Amedeo II, riunendo per breve tempo il Piemonte e la Sicilia sotto la sua corona e rafforzando la monarchia, diede allo Stato subalpino di recente italianità un lustro che i suoi deboli successori non valsero ad oscurare. Persisteva l'idea ghibellina, assumendo talora forme strane. Gian Vincenzo Gravina, per la restaurazione dell'impero dantesco, faceva appello a Pietro il Grande di Russia! Il Parini si doleva in un sonetto che Giuseppe II, il tardo nipote di Alberto tedesco, non avesse in tempo di sede pontificia vacante trasferito il centro dell'impero da Vienna a Roma.

Di solito si suole spregiare questo patriottismo regionale e monarchico, queste sopravvivenze del ghibellinismo. La nostra filosofia della storia è ancora quella degli Ugonotti e dei ri-

fugiati di Olanda e di Svizzera, che non pregiavano se non quanto somigliava a Ginevra. A ciò dee aggiungersi l'astiosa emulazione della Francia, cui tardava, sotto Luigi XIV, di emanciparsi dal nostro primato artistico. Fin d'allora il Boileau vedeva l'Italia decaduta e corrotta «*trainer dans Paris ses mimes, ses farceurs — sa langue, ses poisons, ses crimes et ses mœurs*». È già l'Italia vittorughiana della *Lucrezia Borgia* e della *Gioconda*. Infine il pietismo guelfo medievalistico e municipalistico, in istrano accordo col Sismondi, col Michelet e con l'italo-francese Giuseppe Ferrari, tessè l'apologia dei nostri ottocento San Marini. Già nel Settecento, un padre Poggi gesuita celebrava in una tragedia ardente di amor patrio felsineo la vittoria dei bolognesi sull'infelice Re Enzio.[1]) I nostri più timorati romantici apprendevano la storia del ducato di Milano nel *Marco Visconti* e nella *Margherita Pusterla,* mentre il repubblicano e federalista ma serio e positivo Cattaneo rendeva giustizia al dominio visconteo.[2]) Ma non è strano che un Carducci e un Pascoli, così fieramente anticlericali, non si siano accorti che la vittoria su Enzio, *re di Sardegna* (e niente affatto tedesco) preparò la soggezione dell'*alma mater studiorum* al governo pontificio?

È tempo di reagire contro la retorica re-

[1]) Vedi Bertana: *Il teatro tragico italiano nel secolo XVIII,* pag. 118.

[2]) Vedi Cattaneo: *Notizie naturali e civili su la Lombardia.* Introduzione (in *Opere edite ed inedite,* raccolte da A. Bertani, vol. IV, Firenze, Lemonnier, 1887).

pubblicana greco-romana, guelfa o anglo-americana. È tempo di dimostrare che le teorie dello *Stato assoluto,* da non confondersi con la *monarchia assoluta,* sono latine, latinissime, e vennero attuate in Roma antica, nella Francia cattolica del medio-evo, nella Inghilterra, che non è stata sempre parlamentare nel fondo come nella superficie, e parzialmente e a intervalli anche nella nostra Italia. La Germania ha adottato, da Hegel in poi, teorie e pratiche di Stato di origine non sua. Di suo non vi ha messo, negli ultimi tempi, che il fumoso misticismo del Kaiser e il cieco materialismo dei pangermanisti più o meno sofisticanti.

Bisogna guardare alla storia degli Stati con criterî giuridici ed economici e non con entusiasmi letterarî. La storia dei re di Roma, attraverso il velo della leggenda, appare ben più gloriosa che non quella dei primi secoli della repubblica, pieni di torbidi interni e di sconfitte. La conquista dell'occidente alla civiltà romana si deve a Cesare e non a Bruto o a Catone. La Francia fu grande sotto i suoi re da Filippo Augusto a Filippo il Bello e da Enrico IV a Luigi XIV, e poi sotto Napoleone I. L'Italia deve moltissimo a Napoleone I e a Napoleone III, benchè il demagogismo settario non ricordi che Campoformio e Mentana. È d'uopo ricercare le cause della grandezza delle nazioni e perchè esse fioriscano quando hanno un governo unico e forte e decadano quando il potere si dissolve o cede al soffio dell'aura popolare.

§ 3. La parola *popolo* ha nel linguaggio degli antropologi e degli etnografi dei significati, de' quali non dobbiamo qui occuparci. Nella terminologia giuridica le voci *popolo* e *popolare* hanno avuto e hanno, come è logico, un valore tecnico speciale (come, ad es., nel termine: *azione popolare*) che non ha nulla di politico. Politicamente la parola *popolo* ha due significati: l'uno più stretto e preciso, l'altro più largo e più vago. Nel primo senso popolo vuol dire *corpo elettorale*. Nel secondo, il complesso di quegl'individui che o fanno parte del corpo elettorale o si vorrebbe ne facessero parte. Partiti *popolari* si dicono pertanto quelli che mirano ad accrescere il numero degli elettori e ad estendere i poteri degli enti che più o meno direttamente emanano dai corpi elettorali. Il popolo come *dissoluta multitudo* può aver parte nelle agitazioni e nei tumulti, ma nella vita politica ordinaria non ha importanza alcuna. D'altra parte è noto che i corpi elettorali non agiscono che sotto la pressione dei partiti; la loro pretesa volontà non è che la volontà dei partiti cui essi dànno il voto.

Stato democratico è quello in cui l'accesso al potere non è ostacolo ai partiti popolari, nel senso già dato a questa parola. Una volta asceso al potere un partito o una coalizione di partiti, esso diviene, nello Stato democratico, onnipotente se non trova ostacoli in corpi politici autonomi. Non bisogna dunque confondere la *democrazia*, che è una forma di *monocrazia* come la monarchia assoluta o costituzionale,

con la *policrazia,* nella quale il potere politico è diviso fra il Governo, più o meno democratico, e altri corpi autonomi, più o meno elettivi e popolari.

L'Impero Romano, di fatto da Augusto ad Alessandro Severo, poi anche nelle forme da Diocleziano a Costantino, era una rigida monocrazia. Dopo Costantino il potere politico cominciò ad essere diviso con la Chiesa. Poi, con lo sfasciarsi progressivo dell'Impero e con le dominazioni barbariche, si aggiunsero i feudi laici ed ecclesiastici, le città e le corporazioni. Lo Stato si confuse col Principe, la *res publica* col patrimonio del sovrano. I regni vennero portati in dote o lasciati in eredità.

La Rivoluzione francese, per un certo verso, segnò la fine della policrazia. Ma il pregiudizio della volontà popolare o della sovranità popolare fece ostacolo ad una concezione schiettamente monocratica. Gli argomenti sottili di Hobbes sulla identità fra popolo e volontà statale, sono finzioni giuridiche, valevoli nella dogmatica, insufficienti nella realtà. In realtà in qualunque regime, anche il più democratico, altro è chi comanda ed altro chi ubbidisce. Per conciliare obbedienza alle leggi può essere talvolta opportuno far credere che esse emanino dalla volontà popolare; il vero è che esse sono comandi del legislatore, il quale può essere più o meno direttamente designato dai corpi elettorali, ma ha una volontà propria e distinta da quella del cosiddetto popolo.

Le discussioni sul concetto di legge sono in-

terminabili fra i giuristi ed i filosofi del diritto. Si è ben lontani dall'accordo, non solo fra i varî autori; ma talora presso un medesimo autore. Per esempio, il Wilson[1]) comincia col definire la legge: «l'*espressione della volontà dello Stato in ciò che riguarda la condotta civile degl'individui sottomessi alla sua autorità*». Definizione eccellente. Ma poi, subito dopo, aggiunge: «la legge può essere la volontà sia di una comunità familiare, come se ne son visti esempî nei periodi primitivi della storia, sia di uno Stato bene organizzato, cosciente della sua esistenza come quelli dell'epoca nostra». E questo non è più esatto. Peggio ancora, qualche linea appresso lo stesso autore aggiunge: «la legge è l'insieme delle idee e delle abitudini ricevute, cui l'autorità e il potere del governo hanno riconosciuto nettamente e completamente, dando ad esse la forma legale». Definizione che, oltre ad essere poco felice in sè stessa, è nella più stridente contraddizione con la prima che abbiamo riferito. La legge è un'*espressione di volontà,* cioè un *comando;* non è un'*idea,* nè un'*abitudine,* nè tampoco un *complesso di idee e di abitudini.* Le idee sono, o dovrebbero essere, in chi emana leggi, come presupposti e postulati; per sè sole le idee non prescrivono e non impongono nulla. Aggiungasi che il nome di idee, nel comune linguaggio, non si dà solo a quelle che filosoficamente lo meritano. Gli utopisti chiamano idee le loro

[1]) *L'État. Éléments d'histoire et de pratique politique,* trad. franç. de J. WILLHELM (Paris. Giard et Brière, 1902). vol. 2°, p. 366.

fantasticherie, i demagoghi dan questo nome alle confuse rappresentazioni e agli appetiti ciechi e violenti delle folle.

La legge non è un'abitudine; neanche il costume che negli Stati di bassa cultura giuridica tiene il luogo della legge è una semplice abitudine, cioè una ripetizione di atti simili. La consuetudine giuridica, o meglio il diritto consuetudinario, nasce da una volontà diffusa fra membri della collettività, che supplisce come può al difetto della volontà unica del legislatore. Il Puchta dimostrò già che il diritto consuetudinario non può nascere dal solo esercizio.

Non soltanto il cosiddetto popolo non può esser mai legislatore; ma neanche giudice o esecutore delle leggi. Tuttavia è innegabile che la storia antica, la moderna e la contemporanea fan menzione di tribunali che per l'assurdità del loro modo di costituzione e di funzionamento meritano troppo bene il nome di popolari. Tale era la famosa *Heliaia* istituita da quel Solone che, se non fu un gran poeta, non fu nemmeno un sommo uomo politico, come ebbe a dimostrare G. De Sanctis nella sua *Storia della repubblica ateniese.* [1]) In genere si chiama giudice popolare colui, al quale non si richiede una elevata cultura giuridica e che perciò può essere eletto al proprio ufficio da un corpo elettorale composto di competenti. Il giudice popolare è un istituto proprio di quei paesi

[1]) Roma, Propaganda Fide, 1898, pag. 252: *La costituzione soloniana ha accresciuto, se è possibile, l'anarchia esistente, creando un nuovo potere, l'eliea.*

nei quali la dottrina giuridica è mediocremente sviluppata e la legislazione non ha ancora raggiunto un notevole grado di ordine e di chiarezza. Talvolta ancora il giudice popolare viene introdotto (come nel caso dei nostri giurati) perchè si ha una più o meno giustificata diffidenza verso il giudice togato in certi rami dell'amministrazione della giustizia.

§ 4. Pertanto i termini *popolo* e *popolare* nella scienza politica sono generalmente, come direbbe Bacone, *idola fori;* il loro uso è una *mala et inepta verborum impositio.*[1]) Sembra tuttavia che nella filosofia della storia e nella psicologia le cose vadano altrimenti. La filosofia hegeliana dà grande importanza al *Volksgeist.* La demopsicologia, scienza positivistica, sorta col Lazarus e con lo Steinthal verso la metà dello scorso secolo, studia la *Volksseele* nelle sue più varie manifestazioni: usi e costumi, pregiudizî, proverbi, leggende, canti e racconti, figurazioni e spettacoli, ecc.

Oggi gli studî di *folk-lore* o di demopsicologia hanno preso grande sviluppo e sono trattati con grande rigore scientifico. I risultati di tali studî e più ancora l'osservazione spassionata della realtà quotidiana ci mostrano la scarsa originalità e l'incerta stabilità degli usi popolari. Oggi noi vediamo quasi dappertutto le classi medie e inferiori di Europa e di America abbandonare le costumanze locali e cercare l'uniformità nel vestito, nei cibi e nelle bevande

[1]) *Novum Organum,* XLIII.

e nei divertimenti, come nelle opinioni politiche e nelle forme della vita sociale. La conservazione delle feste popolari e di altre usanze tradizionali è caldeggiata da tre categorie di persone: da storici e letterati affezionati alle memorie del passato, da artisti amanti del pittoresco e da viaggiatori in cerca di novità. Sopratutto le società per il movimento dei forestieri si dànno gran pena per mantenere il color locale. Oggi a Sorrento le antiche danze popolari sono eseguite da gente di mestiere negli alberghi per divertire gli ospiti stranieri. Varî anni fa si tentò a Palermo di risuscitare la processione del venerdì santo, soppressa dopo il sessanta; ciò per opera forse di eruditi e di artisti più che del clero, il quale sa benissimo che ben altro ci vuole oggi per risvegliare il sentimento religioso. Per ammirare una pittoresca festa religiosa, quella della Trinità in Vallepietra, ermo borgo della Ciociaria, si vedono ancora ogni anno dei forestieri sottoporsi alle fatiche e ai disagi di un difficile pellegrinaggio. Ma ormai solo nei paesi più remoti dalle vie di più frequente comunicazione e dai centri di cultura è dato riscontrare alcun che di esteriormente originale.

Dei raccontini e delle fiabe per fanciulli che son diffusi per tutta Europa il De Gubernatis rintracciò l'origine nella lontana India, il dottissimo e diligente Pitrè nell'antico Egitto. I canti popolari italiani, tranne quelli di contenuto epico del settentrione di origine transalpina, derivano quasi tutti, secondo il D'Ancona,

dai siciliani. Ed in vero la Sicilia è la più ricca di tali canti, tra i quali si contano i più belli. Ma molti di essi hanno origine letteraria, che risale non oltre il seicento, e serbano traccie indubbie di forme secentistiche. Dei più antichi si è creduto che provenissero dalla Francia medioevale pel tramite dei Normanni.[1]) Insomma lo studio delle novelle e dei canti popolari ci mostra una serie complicatissima di affinità e di derivazioni, che contrastano con le pretese rigide caratteristiche di ciascun popolo, sulle quali tanto insisteva il Taine.

Se nelle forme letterarie e artistiche più popolari non è dato scorgere grande originalità, molto meno questa è da ricercare nelle idee politiche e religiose. Un popolo può avere, in parte per certe attitudini ingenite o acquisite, più ancora per il grado e la forma di cultura, maggiore o minore proclività ad ascoltare un genere o un altro di predicazione; ma infine esso non ha altra religione o altra politica che quella che gli viene insegnata e inculcata. Gli enormi e troppo facili successi dei predicatori di ribellione e di materialismo fra le nostre plebi non devono far credere che le moltitudini siano refrattarie ad ogni esortazione all'ubbidienza e al sacrifizio. A tutti sono noti gli effetti straordinarî della propaganda religiosa quando sia fatta da uomini accesi di zelo apostolico. Anche la propaganda patriottica può dare otti-

[1]) Vedi Wilmotte: *Les origines de la chanson populaire*, in *Etudes critiques sur la tradition littéraire en France*, Paris Champion, 1909, pp. 52-53,

mi frutti, come recenti e insigni esempî dimostrano. Ma bisogna che i propagandisti siano attivi, prudenti e sopratutto sinceri. Si intende che la sincerità non vieta, anzi impone, di adoperare quel linguaggio e quegli argomenti che più si confanno all'uditorio. Talvolta è d'uopo valersi di formule e di immagini, che certi puritani qualificano come menzogne, e non sono invece che modi leciti di cattivarsi la benigna attenzione di quelli che ascoltano, e che bisogna adoperare, perchè *così parlar conviensi al loro ingegno.*

Oggi non si crede di dover adoperare col popolo altri modi che o la persuasione razionale o la repressione violenta. Questo è un grave errore. Gli argomenti suasorii valgono (e non sempre) con i filosofi e con gli scienziati. Le moltitudini non sanno astrarre nè seguire un ragionamento *in forma.* D'altra parte non bisogna usare la violenza se non quando è necessaria, ma bisogna far di tutto per non renderla necessaria, prevenire per non reprimere.

§ 5. Un esempio della docilità o passività intellettuale delle masse popolari si ha nella facilità con la quale esse talvolta adottano la lingua o l'idioma che viene loro imposto dal governo o da un gruppo di letterati e di persone colte appoggiate dal Governo. L'Austria ha largamente praticato in tempi recenti questi metodi di snazionalizzazione o di creazione di nazionalità artificiali e purtroppo con frutto. Molte terre sono state slavizzate a danno dell'Italia.

In certe carte ed atlanti pubblicati nell'anti-guerra sotto le cure di eminenti scienziati dell'allora alleata Germania si vedeva ben distinta nei colori la nazionalità *friulana* dall'italiana. Agl'italiani dei Grigioni è stato fatto credere che i due o tre dialetti delle valli da essi occupate siano altrettante lingue da contrapporre all'italiano. In Val d'Aosta una società di *amis de la langue française* contrasta efficacemente la diffusione della lingua italiana nelle classi popolari. Una politica più energica ed accorta dei Duchi e poi Re di Sardegna avrebbe potuto conquistare alla lingua italiana la Savoia come il Piemonte; quel paese che diede all'Italia nel Settecento un filosofo come il Gerdil e in tempi più recenti un'eletta schiera di militari, di funzionarî e di magistrati, non sarebbe stato così facilmente e irrimediabilmente perduto alla patria nostra. Altrettanto è a dolere che la Repubblica di San Marco non abbia curato di diffondere nei suoi possessi orientali la nostra lingua, che tuttavia è oggi intesa anche a Corfù.

Il sentimento nazionale segue il linguaggio e non viceversa. Nonostante la compattezza della coscienza nazionale svizzera, non sono negabili, nè trascurabili per i loro effetti, le simpatie degli svizzeri tedeschi per la Germania e degli svizzeri romanzi per la Francia. Il giorno in cui il movimento fiammingo divenisse così soverchiante come vorrebbero i tedeschi, l'unità belga sarebbe in pericolo.

Non bisogna confondere questi movimenti lin-

guistici di origine politica con altri di carattere puramente letterario e che hanno motivi estetici ed artistici. Accade sovente che mentre le plebi affettano di parlare il linguaggio comune e ufficiale, nelle classi colte si noti una predilezione per il locale dialetto più pittoresco e vigoroso. Il sicilianismo di certi letterati palermitani del Settecento, di cui parla il Pitrè,[1]) fu un fenomeno accademico. Il risorgimento della letteratura *plattdeutsch* nell'Ottocento e dopo non ha interesse che per la storia interna della cultura tedesca e di certi centri letterarî di provincia. Molto maggiore importanza, grazie al valore artistico di un Mistral e di un Aubanel, ha avuto la rinascita provenzale. Ma la lingua dei *félibres* è una lingua da letterati, poco meno convenzionale della *lingua cortese* dei Trovatori. E sebbene il Mistral parli con certa nostalgia dei *nostri Réi Arlatan*, non è a credere che il patriottico poeta voglia con questo rimpiangere Carlo V d'Austria che si fe' coronare Re di Arles cinquanta anni dopo che gli Stati Generali della Provenza avevano deliberato la *riunione* di questa al Regno di Francia. Per quanto ci consta, anche il movimento della *Renaxeinsa* catalana è più letterario che politico.

Non bisogna essere proclivi a credere alla facoltà inventiva del popolo in fatto di lingua. Anche i proverbi e i modi di dire furono una volta inventati da qualche uomo di ingegno; il popolo poi se li appropriò e li usò, talvolta

[1]) *La vita a Palermo cento e più anni fa*, vol. II, pp. 403-407 (Palermo, Reber, 1911).

perfezionandoli, talvolta anche guastandoli. Accade non di rado ai credenti nel genio popolare di cadere in strani equivoci. Uno curiosissimo ne cita il D'Ancona del Tommaseo, il quale riferiva come mirabile esempio di immaginativa popolare chiamare *mare vivente* un uomo torbido e facinoroso; e non si trattava che dell'idiotismo toscano *marvivente* per *malvivente!*

§ 6. È una metafora, e non più, *l'anima popolare* dei demopsicologi. Ma da tutte le classi del popolo, anche dalle più rozze ed incolte, si sprigionano, come scintille, anime individuali elette e nobilissime. Le virtù latenti di queste anime vengono alla luce con l'*educazione* e con la *disciplina*.

L'educazione è compito della Scuola e della Chiesa. L'una e l'altra hanno per missione di coltivare, eccitare e dirigere gli abiti morali; ma mentre la Scuola ha per ispeciale missione di promuovere le virtù civili, la Chiesa, nelle società di tipo ebraico-cristiano, ha di preferenza l'ufficio di insegnare e inculcare le virtù private. Noi qui prendiamo il termine Chiesa nel senso di organismo sociale-religioso gerarchicamente costituito, prescindendo dalle differenze dogmatiche e confessionali. Perciò in sede politica è possibile ammettere una pluralità di Chiese. Ciò non può recare pregiudizio all'unità nazionale e statale, quando esse, come avviene in Germania e negli Stati Uniti, vivano in regime di reciproca tolleranza e di convivenza pacifica. Ma i problemi nascenti dalla pluralità

delle religioni hanno poca importanza per i paesi alieni dalla Riforma come l'Italia. Per quanto concerne l'Italia, è da ricordare che la dottrina cattolica per sè considerata non ha preferenze per un regime politico più che per un altro, e che la partecipazione delle masse organizzate dei partiti cattolici alla vita politica è un fatto politico e non religioso. Il campo proprio della religione è dato dalla pietà e dalla moralità individuale e familiare. Combattere in questo campo lo spirito religioso è cosa, non solo odiosa, ma stolta e impolitica, come avvertono i più avveduti uomini politici, anche tra quelli che personalmente propenderebbero per l'anticlericalismo. I grandi principi ed uomini politici non sono stati volentieri anticlericali. Federico II di Svevia era un gran difensore della Chiesa (e purtroppo anche un grande abbruciatore di eretici); e solo dopo la fierissima opposizione mossagli dai Papi prese le sembianze di empio e di averroista. Francesco Crispi sognò perfino una conciliazione fra l'Italia e il Papato; ma dalla italofoba politica vaticana del suo tempo fu indotto a seguire un indirizzo di politica anticlericale. Fuori di questi conflitti, che concernono principalmente i rapporti fra il potere laico e l'ecclesiastico, il sentimento religioso è di somma utilità alla civile convivenza, poichè la religione combatte i pravi istinti dell'uomo e lo rafforza nella pratica della carità e della costumatezza, senza le quali una società decade e si dissolve. Nè l'educazione religiosa può riceversi altrove che in

una chiesa, perchè solo un saldo organismo ecclesiastico può moderare e contenere il misticismo individuale, che privo di guida e di direzione può condurre ai peggiori eccessi.

La scuola media e sopratutto la primaria han parte principalissima nel plasmare la psiche delle masse; non perchè la scuola possa da sola contrastare all'educazione della famiglia ed agl'influssi dell'ambiente sociale. Mentre la religione e la chiesa sono di loro natura ultranazionali, la scuola ha uno scopo per eccellenza nazionale, e specialmente nei gradi inferiori in cui il compito formativo prevale sull'informativo. Perciò la Scuola è o sotto la direzione dello Stato o contro lo Stato. Nel primo caso è un fattore di unità (quando lo Stato sia nazionale), nel secondo di disgregazione della nazione. Il compito nazionale della Scuola non si assolve tanto con l'insegnamento di astratti e pedanteschi precetti morali, quanto facendo apprendere la lingua, la storia, le istituzioni della nazione e la geografia del territorio nazionale e delle presenti o future colonie. Grazie alla scuola, il piccolo cittadino viene a sentirsi parte del tutto nazionale, e se più tardi egli vorrà ribellarsi a questo tutto non sarà almeno effetto di ignoranza e di incoscienza.

§ 7. La disciplina nazionale può apprendersi in quella milizia civile che sono i servizî pubblici, nei quali la maggior parte dei cittadini hanno parte; ma sopratutto essa si apprende nell'esercito e con la vita militare.

Come solo nell'ambiente ecclesiastico e com-

piendo materialmente atti di culto è possibile infondere ne' più la credenza e il rispetto del soprannaturale, mentre all'uopo solo a pochi e difficilmente giova lo studio individuale delle dottrine religiose e teologiche, così la devozione alla patria si impara, non tanto con le discussioni teoriche quanto con l'abituarsi a soffrire per essa. La disciplina militare è utile sopratutto perchè mortifica l'orgoglio dell'individuo obbligandolo ad ubbidire ciecamente e puntualmente al comando del superiore, e ne reprime la sensualità costringendolo a sopportare fatiche e astinenze. È un errore il credere che più sia amata quella patria che meno domanda al cittadino. L'amore per la patria come l'amore verso Dio, il Vero, il Bene, ecc., non nasce dal capriccio e dal libito individuale, non è passione impulsiva; esso si alimenta con lo spirito di sottomissione e di sacrificio, e si giova anche delle abitudini meccaniche, perchè non vi ha attività spirituale dell'uomo in cui il meccanismo non abbia la sua parte.

Bisogna quindi guardarsi dal male interpretare gli scatti collettivi dell'entusiasmo patriottico. Talvolta essi sono simili alle improvvise esplosioni di materie lungamente accumulate. Una lunga propaganda rivoluzionaria determinò le sommosse dell'89. Lunghi anni di diffusione delle idee patriottiche e liberali produssero lo scoppio dei movimenti unitarî nelle nostre rivoluzioni del '48 e del '60. Esse non ebbero nulla di misterioso nelle loro origini. Chi pensi piuttosto all'opera lenta e paziente, mul-

tiforme nelle manifestazioni, spesso involontariamente concorde nei risultati, dei giacobini, dei carbonari, dei murattisti, dei mazziniani, dei guelfi, dei moderati, ecc., ricorrerà con la mente al *tantæ molis erat*.

§ 8. Concludendo, la nazione è una formazione storico-politica, alla quale concorrono, come in tutti più o meno i fatti umani, semplici o complessi, cause naturali e accidentali, ma molto più l'energia volitiva degli uomini e dei gruppi dirigenti. Individui superiori, istituzioni (che però si reggono e progrediscono, non per fatalità meccanica, ma per impulso di volontà personali), e partiti compatti ed attivi modificano l'assetto politico delle società umane e determinano la grandezza e la decadenza, anzi talora la nascita e la morte delle nazioni.

Questa nostra concezione è pragmatica, non metafisica o mistica. Ciò non significa che da noi si rigetti ogni specie di metafisica o di misticismo. Ma alla metafisica noi non assegniamo per compito quello di oscurare o alterare la realtà dei fatti storici o di assegnar loro cause fantastiche. La metafisica ha per noi un oggetto reale quanto quello della storia naturale ed umana, ma di ordine diverso e superiore. Bisogna non confondere i diversi ordini di conoscenze. Certa filosofia della storia, della quale si possono osservare i primi germi nei punti meno chiariti della grande sintesi vichiana, e che si è poi impinguata di astruserie germaniche, ha portato al colmo il caos nella intelligenza dei fatti storici.

Il misticismo è parte integrante di ogni dottrina o pratica religiosa. In politica, può essere buono o cattivo secondo i casi e il modo di adoperarlo. Senza entusiasmo non si fa nulla di grande. È quindi necessario svegliare e tener desto nelle masse l'entusiasmo per le nobili cause, come la grandezza della patria. La fredda scienza politica non giova. Un Savonarola fa molto più di un Machiavelli. Ma è d'uopo che i mistici siano strumenti (coscienti o no poco importa) dei savî della politica. Mazzini e Garibaldi furono ottimi strumenti per il conseguimento degli scopi patriottici di Vittorio Emanuele II e di Cavour. Fichte col suo romanticismo (dove peraltro è un po' di tutto, da Lutero al Machiavelli), preparò l'avvento dell'impero degli Hohenzollern. Questo si è dimostrato utile misticismo; pessimo invece quello dei rivoluzionari russi che ha condotto alla sconfitta e alla rovina della nazione.

Il Wundt vedrebbe qui un'applicazione della sua legge dell'*eterogenesi dei fini*. Noi vi troviamo uno dei fondamenti del diritto che il Gravina attribuiva ai *sapientiores* (che dovrebbero essere i migliori, ma possono anche purtroppo essere i peggiori e in ogni caso sono i più furbi) di dominare il mondo.

LA CRISI DEL CONCETTO DI STATO [1]

I.

È d'uopo distinguere la crisi dello Stato come istituzione dalla crisi del concetto di Stato. È noto che la vita e l'attività dello Stato possono vigoreggiare anche in un tempo in cui la scienza del diritto pubblico sia imperfettissima. E viceversa le più eccellenti teorie dello Stato possono venire proposte e difese quando lo Stato è debole o in decadenza. Il diritto pubblico romano ebbe uno sviluppo scientifico affatto rudimentale al paragone del privato; eppure lo Stato romano conquistò e governò il mondo. L'ultimo trentennio dello scorso secolo fu l'età dell'oro della scienza dello Stato; ma proprio allora in Francia e in Italia (e meno e più occultamente in Germania e in Austria) germinavano e crescevano le forze più ostili allo Stato moderno, e cioè i partiti e i sindacati rivoluzionari.

Non bisogna da ciò concludere che fra le

[1] Pubblicato in *Politica*, fasc. XII (1920).

due crisi non sia relazione, anzi stretta connessione. È d'uopo che gli uomini di Stato, anzi quanti si occupano seriamente di politica, abbiano, per quanto è possibile, una chiara e distinta nozione dello Stato, della sua essenza e dei suoi scopi. Parliamo, si intende, degli uomini di rette intenzioni e di buona fede, non dei demagoghi aspiranti al potere. Le teorie sullo Stato possono essere mere sottigliezze e purtroppo talvolta lo sono; ma le migliori sono concezioni sintetiche o anticipazioni dell'esperienza storica, e come tali sono guida e lume nelle difficoltà ed incertezze della prassi. Il principe di Bismarck disdegnava gli *Herren Professoren;* ma anch'egli teorizzava al bisogno. Un Cavour, un Mamiani, un Bonghi, un Silvio Spaventa, un Sella, un Minghetti facevano procedere di conserva lo studio teorico e la pratica. Non sarebbe serio chiedere quale fosse la concezione dello Stato di Agostino De Pretis; ma nei discorsi e altri scritti di Cesare Correnti, composti sotto l'ispirazione di quell'abile ministro, si cerca di ascendere a principî generali. Pari solo al Cavour nella vastità dei progetti, più geniale e più audace, non ebbe Francesco Crispi una cultura corrispondente all'intuito politico. Chi più ammira i propositi e l'opera del grande statista, alla cui memoria è contesa ancor oggi la piena ed intera rivendicazione dei meriti, non deve le lacune di quella cultura considerare come un pregio e nemmeno come un innocuo difetto. La fede democratica del Crispi, per la quale troppo a lungo egli

ebbe a militare tra le file estreme e dovè circondarsi di compagni e di strumenti ambigui o inetti, per quanto fosse nobile e generosa, era pur sempre fondata sopra l'illusione rivoluzionaria della saggezza e della bontà popolare. Energie sane si contengono in tutti gli strati del popolo e scattano alle volte donde meno si aspettano; le guerre e le rivoluzioni, massime se compiute in nome della patria, ne danno frequenti esempî. Ma guai a chi conta solo sull'entusiasmo popolare! Un Bismarck e un Cavour conoscevano meglio la comune degli uomini e la sapevano maneggiare.

Di altri uomini venuti al potere in Italia dopo l'allontanamento del Crispi *fia laudabile tacerci*. Eminenti professori di diritto pubblico, quali un Luzzatti, un Salandra, un Orlando ascesero in tempi più recenti al governo; ma (specie i due ultimi) in circostanze tali da richiedere attitudini più a felici improvvisazioni che a lunghe e dotte provvidenze. Oggi la composizione del corpo elettorale e lo stato psicologico dei partiti e delle masse sono tali che, fino al giorno che dovrà pur venire di un più stabile assetto e di un più ordinato ritmo della vita pubblica, si sentirà il bisogno piuttosto di grandi energie istintive e impulsive atte a reagire spontaneamente contro forti ostacoli materiali, che non di menti speculative e lungamente riflessive. Ma forse appunto perciò una considerazione pacata degli eventi tempestosi, ai quali ci tocca di assistere, sarà tanto più facile quanto più remota dall'opera immediata.

Caduti gl'Imperi centrali, che erano considerati simboli viventi della forza e dell'ordine (anzi della *forza dell'ordine*), e con essi caduto l'uno e quasi caduto l'altro di quegl'Imperi orientali che, nonostanti le loro posizioni, rinfiancavano con la loro mole e in certo modo rinsaldavano i due primi, non sembra ai più si possa dare altra alternativa che fra la democrazia di tipo franco-anglosassone e il così detto comunismo bolsceviko. La prima ama presentarsi come la naturale antagonista e la sola forza capace di vincere il secondo. In ciò senza dubbio è parte di verità. La democrazia può sola oggi fornire la formula da contrapporre a quella della dittatura proletaria. Questa formula essa non deve crearla perchè è antica quanto la Rivoluzione: è quella dell'eguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di classi e della conseguente abolizione di ogni privilegio di classe. Che oggi il privilegio consista in una maggiore razione di pane di avena e non in un'esenzione da imposte o in prestazioni feudali, poco rileva. Il principio è lo stesso; e già, nell'infuriare della Rivoluzione il Romagnosi nel suo scritto: *Che cosa è uguaglianza?* dimostra che la vera eguaglianza non consiste nella egual misura dei possessi, ma nella eguale difesa ad essi concessa per eguali titoli innanzi a giudici eguali. La borghesia (e specialmente la magra che è la più danneggiata) potrà attaccarsi ai principî della Rivoluzione come alle tavole della Legge.

In mezzo a tale conflitto, chi venisse a sostenere l'autorità di uno Stato non traente la

sua forza morale dal solo consenso dei cittadini, rischierebbe di essere o non affatto inteso o scacciato come un importuno. Noi crediamo che ci si possa servire della Democrazia senza servire ad essa, — valersi di una dottrina exoterica democratica e professarne esotericamente un'altra; ma non diamo troppo peso a queste arti machiavelliche. Abbiamo anche una gran diffidenza verso certo *reazionarismo* (ci si passi l'inelegante vocabolo) di origine e di natura specialmente letteraria che si viene fra noi diffondendo sull'esempio del monarchismo francese. Noi abbiamo, per questo, tutto quel rispetto che si deve a leali e serî avversarî; ma non ci sembra che esso abbia risoluto affatto il problema fondamentale del diritto pubblico francese. Rivendicare le benemerenze storiche della monarchia dei Capeti è giusto; negare o tacere quella della Rivoluzione trionfante e del primo Bonaparte è meno giusto; ritornare al diritto pubblico di Loysel e di Domat non è possibile.

Neanche è possibile prescindere dalla scienza del diritto pubblico tedesco dello scorso secolo. Bisogna in proposito eliminare equivoci dannosi. Abbiamo, pochi giorni dopo la vittoria dell'Intesa, sentito un noto professore francese in una sua conferenza onorata dall'intervento di alte autorità, raccomandare agli italiani, ormai abbastanza paghi nell'amor proprio nazionale per l'acquisto di *Trento e di Trieste,* lo studio corroborante della filosofia di Voltaire e degli Enciclopedisti e la fuga delle astrusità tede-

sche. Evidentemente quell' egregio professore scambiava l'Italia colta e studiosa con quel numero non troppo grande di italiani che studiano la storia antica solo nei libri di Guglielmo Ferrero e la storia contemporanea solo nelle colonne del *Corriere della Sera* e del *Secolo*. L'Italia colta non ha paura della lingua del *ja*, come non ne avrà delle lingue slave e del magiaro; giacchè non volendo quei popoli o non potendo ritornare al latino (sia pure a quel *sordidum dicendi genus* degli Ungari e dei Poloni che tanto scandalizzava le delicate orecchie umanistiche di Eineccio), non potranno neppure pretendere di parlare con noi per mezzo di loro interpreti francesi o inglesi. Neanche gl'italiani si spaventano dell'*astruseria* tedesca. Essi sanno bene che non è possibile, come avrebbe voluto il buon Giuseppe Giusti, trattare di filosofia nel linguaggio delle serve. Oscuri sono Kant, Fichte e Hegel, ma bisogna distinguere quelle parti dove il loro linguaggio è, oltrechè oscuro, anche ambiguo e confuso per malinteso ed eccessivo amore di sintesi, da quelle dove l'oscurità dipende dalla poca pazienza o dall'insufficiente preparazione del lettore. Il Vera e Bertrando Spaventa sapevano affrontare Hegel perchè si erano bene fortificati in filosofia fin dal seminario. Del resto i paragoni di Platone col cielo sereno dell'Attica e di San Tommaso col sole del mezzogiorno sono espressioni rettoriche. La vera filosofia, anche in Platone e in San Tommaso. non è cosa facile.

Le relazioni di molta parte della scienza giuridica tedesca con la filosofia idealistica germanica non sono negabili, benchè spesso siano state esagerate. È forza riconoscere che non hanno dato sempre buoni frutti. Quelle teorie fondate sulla *volontà,* sullo *scopo* o sull'*interesse,* astratti dalla persona fisica e concepiti come per sè stanti, se altra volta erano in onore presso i pandettologi, hanno ormai fatto il loro tempo. Resta tuttavia il fatto che la Germania ha elaborato un diritto pubblico sistematico indipendente da contingenti esigenze politiche, sulla base dell'analogia, e non della vecchia identità o della totale differenza, dei concetti del diritto pubblico con quelli del diritto privato. La Romanistica e la Pubblicistica, e questa forse meglio di quella, sono state i due rami della scienza giuridica che nello scorso secolo han rappresentato la quarta epoca di quella scienza, dopo le tre età precedenti, che erano state rappresentate dal diritto romano classico-giustinianeo, dal diritto romano comune e dal diritto naturale.

Non bisogna lasciarsi impressionare da ciò che a certi eminenti giuristi tedeschi è piaciuto di dire sul *fremdes Recht,* che poi sarebbe il diritto romano; quel diritto essi l'avevano studiato meglio di tanti cisalpini non mai a difetto di lodi generiche *(et pour cause)* del genio latino. Non sarebbe serio trarre argomento dagli stravaganti giudizi estetici del Mommsen sulla superiorità del *Nibelunghe Not* rispetto all'*Eneide* e alla *Divina Commedia* per diminuire il

pregio della sua opera scientifica, il cui ultimo risultato è l'apologia migliore, perchè fondata sui fatti, della storia e del diritto di Roma.

L'abuso del concettualismo e la mania della sottigliezza nocciono talvolta alla Pubblicistica tedesca dei tempi migliori. Difetti comportabili al paragone della grossolana superficialità che invece prevaleva nei due ultimi decenni anteriori allo scoppio della guerra, e che era un sintomo eloquente della decadenza materialistica che ormai affliggeva la cultura tedesca, tutta volta ai problemi tecnici e aliena sempre più dagl'interessi dello spirito. Giacchè nessuna persona di senno vorrà prendere in considerazione quei grossi *pamphlets* sul malefico genio della razza germanica, che si scrivevano in Francia al tempo della guerra, e nei quali si confondevano tempi, uomini e cose troppo diverse; ma è certo che i numerosi e clamorosi esempi di violenza barbarica non potevano non indurre i più equi e ponderati a sospettare una degenerazione intellettuale e morale in certe parti della nazione, che pretendeva essere maestra e signora del mondo. Il misticismo kaiseriano e il materialismo marxistico furono le due cause che spinsero la Germania a quella guerra, da cui è uscita gravemente benchè non mortalmente vulnerata. Il proletariato tedesco, assillato dal marxismo, benchè più patriota e paziente di tanti altri proletariati, non fu (e non dobbiamo noi non tedeschi dolercene) patriota e paziente abbastanza per attendere il momento in cui la conquista economica e po-

litica del mondo soggetto all'Inghilterra si sarebbe potuta conseguire con minore contrasto e forse con mezzi pacifici. La nebulosa psiche del Kaiser, e di chi pensava con lui e come lui, sostituì alla realistica visione bismarchiana il cieco fatalismo e lanciò nella mischia la nazione senza una lunga e severa preparazione diplomatica. Ma in tutto ciò la scienza tedesca e lo Stato tedesco han poco che vedere. La scienza e lo Stato non sono cose proprie di un popolo più che di un altro. Ogni nazione che voglia essere colta e ordinata deve, per conseguire il suo scopo, valersi di mezzi e di regole che hanno carattere universale.

II.

Il diritto privato è di sua natura cosmopolita e tende a divenire uguale per tutte le nazioni. La famiglia e il patrimonio, la proprietà e il contratto sono realtà sociali che hanno identiche ragioni di origine e di sviluppo in tutti i paesi. Non deve quindi recar meraviglia e non si deve considerare come un attentato alla originalità giuridica delle nazioni l'aspirazione alla unificazione legislativa in certe materie. L'introduzione di un diritto cambiario comune a più Stati non è un'utopia. Quando le relazioni commerciali internazionali avranno ripreso il ritmo ordinario, il progetto di Felix Meyer di un co-

dice cambiario europeo-americano potrà essere ripreso in esame. Qui nessuna nazione fa getto del suo particolare genio giuridico; ma ciascuna può servirsi di un più efficace mezzo di vita sociale ed economica, e tanto meglio per quella che saprà meglio servirsene. In ragione decrescente, sono internazionali il diritto giudiziario, il penale e l'amministrativo. Nazionale per eccellenza è il diritto costituzionale.

I diritti costituzionali storici dei principali Stati dell'Europa occidentale si possono distinguere in tre gruppi corrispondenti a tre tipi. Anzitutto vi è il tipo normanno e feudale dell'Inghilterra e della Sicilia. Poi vi è il tipo imperiale della Germania e, fino al cessare del Sacro Romano Impero, dell'Alta Italia. Un tipo misto feudale e imperiale era il francese dal tempo di Filippo il Bello alla Rivoluzione.

Caratteristica del tipo feudale è la concezione patrimoniale e dominicale del potere sovrano. Nel tipo imperiale si considera invece il potere come un *officium*, una funzione. Nel primo il sovrano e i cittadini sono collocati sopra un medesimo terreno; il diritto *eminente* del primo include, come il tutto la parte, i diritti dei secondi. Di qui contese per la mutua delimitazione dei poteri, conflitti e rivoluzioni. L'Inghilterra fu, dalla *Magna Charta* a Guglielmo III, la terra classica delle rivoluzioni, impedite solo dal senno e dal forte pugno dei migliori Plantageneti e poscia di Elisabetta. Dopo la rivoluzione del 1688, cessò l'antagonismo del Re e del Parlamento con l'assoluta prevalenza di

questo, si stabilì un certo equilibrio dei partiti e così l'Inghilterra potè giungere allo stato attuale, che è forse l'apogeo della sua potenza e il principio della sua decadenza. La grandezza dell'Inghilterra non è derivata da ciò che negli ultimi due secoli il Parlamento sia stata la *maggiore*, ma da ciò che esso è stata la sua *unica* forza politica, come il Senato romano nel migliore tempo della repubblica. Il Parlamento, per il suo carattere aristocratico e oligarchico (in fatto se non in diritto), ha potuto prendere il posto e compiere l'ufficio del Re. Ma l'impalcatura feudale è rimasta pochissimo mutata, come sotto l'Impero romano erano rimasti quasi intatti i quadri della organizzazione repubblicana.

La persistenza di certe forme e della terminologia dell'età feudale non è nella costituzione inglese una mera sopravvivenza. Grazie ad essa si sono potuti perpetuare gli effetti di un dualismo che da due secoli più non esiste. Il Parlamento può emanare le leggi più rigorosamente limitatrici della libertà individuale; esso è nondimeno il vindice della libertà dei cittadini avverso le possibili usurpazioni del potere monarchico. Le vaghe tracce di repubblicanismo inglese (giacchè anche l'Inghilterra ha avuto in tempi recenti i suoi repubblicani), quando non sono state che una lieve ripercussione del dottrinarismo francese, si son volute fondare sull'opera personale attribuita al monarca in spregio della Costituzione. Negli ultimi tempi non è a parlare di quel repubblicanesimo più o meno

puritano che piaceva a uno storico come il Freeman o ad un poeta come lo Swinburne. L'asse della costituzione inglese si va spostando in tutt'altro senso. Le *trade-unions* applicano il sistema parlamentare al mondo industriale. Ma qui l'avversario non è un personaggio storico o semi fantastico, il Re; è invece una persona realissima, il capitalista. Il Parlamento non è più l'organo senz'altro della volontà popolare; esso può essere, è talvolta prevalentemente, l'organo di una classe, e il suffragio estesissimo non può ciò evitare.

La crisi socialistica e sindacalistica che travaglia l'Inghilterra al pari di ogni altro paese, che è anzi in Inghilterra più antica che altrove, si presenta ivi terribile, perchè intacca l'unico organo vitale e forte della nazione. Una crisi bolscevica avrebbe in Inghilterra (è vero che per più ragioni è poco probabile) effetti incalcolabili. Chiuso o impedito di funzionare il Parlamento, su quali forze si potrebbe contare? L'esercito, propriamente parlando, non c'è; l'amministrazione non è distinta dalle classi e dalle persone che la esercitano, e queste non dipendono come in America da un Presidente; il che se rende colà precaria la loro situazione fa di esse una milizia civile facile a schierare intorno a un duce. Quelle classi e persone si trovano in Inghilterra nella stessa condizione in cui si trovavano in Francia i nobili e i borghesi rivestiti di cariche all'irrompere della Rivoluzione, o il clero e i pochi laici che esercitavano il potere nelle provincie dello Stato Pon-

tificio, al momento in cui queste furono annesse al Regno d'Italia. Guardiamoci dal credere che la burocrazia sia il peggiore di tutti i mali.

La terminologia del diritto pubblico inglese ignora la parola *Stato* nel senso latino e continentale. Dopo Locke, la pubblicistica inglese ha dimenticato Hobbes confondendolo con gli altri monarchici, che pur non erano da dispregiare. Spontaneamente e senza machiavellismo, la mentalità inglese applica ad altri popoli quell'irriducibile dualismo che è nella sua fondamentale concezione politica. La volontà di dominare rafforza ma non crea la naturale tendenza degli anglosassoni a vedere dappertutto antitesi fra capi di Stato e popoli. Il famoso proclama di Wilson al popolo italiano è di ciò un documento eloquente ed insieme ingenuo.

Un'opinione molto diffusa, anche fra gente colta, pretende che in Germania dalla morte di Federico II di Hohenstaufen (1250) alla proclamazione dell'Impero Germanico (1871), non vi sia stata, eccetto in Prussia, in Baviera e altri Stati minori ed entro i confini di essi, nè unità politica, nè vera costituzione. Tutti ricordano il *trait d'esprit* del Voltaire, che il Sacro Romano Impero non era più nè sacro, nè romano, nè impero. In verità questa opinione è conseguenza di un modo di vedere superficiale. La Bolla d'oro di Carlo IV, l'organizzazione dei Circoli di Massimiliano I, la pace di Westfalia, la Confederazione del 1815, le due Confederazioni del 1867 sono fatti che non

si spiegano senza un forte bisogno, e più tardi sentimento, di unità nazionale. Tuttavia è certo che la costituzione del vecchio Impero non solo meritava le aspre critiche del Chemnitz e del Pufendorf; ma era piuttosto un sistema di trattati che una costituzione statale. Eppure non si va lungi dal vero affermando che nei peggiori secoli del Sacro Romano Impero si cominciò a meglio intendere e a definire il concetto dello Stato; e ciò non soltanto per un teorico e pratico bisogno di unità, ma per i suggerimenti della stessa realtà politica che si osservava.

La dottrina dell'Impero si svolge dal tempo di Gregorio VII alla Riforma a vantaggio dei monarchi tedeschi. Nel 1080 Pietro Crasso, cardinale, tenta in un suo libello di fondare sui testi del diritto privato romano le accuse di Enrico IV contro Gregorio VII. Nel 1085 Manegoldo di Lautenbach fissa chiaramente le linee della teoria rivoluzionaria della sovranità popolare a beneficio della teocrazia papale; il Lamennais della prima maniera avrà poco da aggiungervi. Un comune presupposto delle due parti in conflitto è l'unità della *res publica christiana* che è succeduta, continuandola in meglio, alla *res publica romana*. La società, per i romanisti come per i canonisti, è un'unità organica. Già i Concili e i Capitolari avevano dichiarato la Chiesa, secondo il detto di san Paolo, *unum corpus*. Ora la Chiesa è composta di clero e di laici; il supremo potere civile in quanto importa l'uso delle armi, non può essere

affidato che ad un laico. L'Impero era già nel concetto di san Leone I una *potestas ad Ecclesiae praesidium collata.*[1])

L'attività dottrinale degli imperialisti si svolge su tre punti fondamentali: l'indipendenza dell'Imperatore dal Papa quanto alla sovranità temporale, la dipendenza dell'Imperatore dal popolo inteso come elemento personale organico dell'Impero e non come potere distinto e superiore, la distinzione del diritto privato dal pubblico, e cioè della *ratio proprietatis* dalla *ratio jurisdictionis et gubernationis.*

È inutile insistere sul primo punto. Quando si pensa che il regno senza giustizia (e cioè senza la giustizia intesa al modo ecclesiastico) era considerata dai gregoriani, secondo la frase di Sant'Agostino, come un *magnum latrocinium;* che in un'epistola di Gregorio VII (dell'anno 1080) si sostiene: *reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari coeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt;* che da Ivone di Chartres si pre-

[1]) Per non aggravare di note questo nostro scritto che ha carattere tutt'altro che informativo, omettiamo di riferire tutte le fonti delle nostre citazioni. Che esse non siano sempre di prima mano può ben supporlo il colto lettore che non ignora come opere importantissime per la storia e la filosofia del diritto, ma delle quali solo da poco tempo si è ritornato a riconoscere l'importanza, mancano nelle maggiori e meglio dotate nostre biblioteche. Anzi un indice bibliografico, non solo delle opere tecniche, ma di tutte le opere o passi di opere riferentisi alla materia della filosofia del diritto pubblico e privato, è ancora un *desideratum.*

tende che la potestà civile debba essere soggetta all'ecclesiastica *sicut sensus animalis subditus esse debet rationi;* si comprenderà l'importanza della lotta sostenuta dall'Impero per la difesa del potere laico, che nel concetto medioevale non voleva dire irreligioso e anticattolico.

Meno note e non meno importanti sono le dottrine degli imperialisti sulle relazioni tra l'Imperatore e il popolo. Il termine *organo* per designare l'ufficio e la potestà del sovrano risale a Baldo, che è però ancor lontano dall'evitare la doppia personalità giuridica dello Stato e di chi lo rappresenta.

La teoria imperialistica afferma energicamente l'unità del potere sovrano. Tra i dottori ecclesiastici, Egidio Romano riconosce che *plures homines principantes constituunt unum hominem*. Secondo Marsilio da Padova, l'azione del Governo è una *actio ex communi decreto atque consensu eorum aut valentioris partis secundum statutas leges in his*. Secondo Occam, i governanti, benchè *plures, gerunt vicem unius et locum unius tenent*. Secondo Francesco Patrizio da Siena, *multitudo universa potestatem habet collectam in unum, ubi de republica sit agendum*.

Esclusa la dualità di potere del popolo e del principe, resta a definire la natura e il carattere della loro diversa partecipazione al potere. Vale anzitutto secondo Dante il principio: *non cives propter consules nec gens propter regem sed e converso consules propter cives et rex propter gentem*. L'Impero è concesso da Dio, ma come

causa remota; secondo Occam, esso è *a Deo et tamen per homines*. Se questi uomini siano sempre il *senatus populusque romanus,* o gli elettori dell'Impero è questione di diritto positivo che non tocca il *principio della funzione,* ma il *modo della designazione*. Non essendo il potere dell'Imperatore dipendente dall'arbitrio della sua persona, egli nè può disfarsene, nè diminuirlo a favore di altri (ad es., del Papa), senza consenso degli elettori. Secondo Leopoldo di Bebenburg, *submissiones et recognitiones huiusmodi* non vincolano i sudditi. Perciò Baldo non ammette che si distingua la *civitas bononiensium* dall'autorità ecclesiastica che la regge, nè la *civitas senensium* dall'Imperatore al quale è soggetta, e afferma che *respublica, fiscus et princeps praesupponuntur pro eodem.*

La distinzione del diritto pubblico dal privato, su cui tanto clamorosamente insiste la francese Dichiarazione dei diritti, è chiarissima nei nostri post-glossatori. Il princìpe tiene *bona propria non tanquam rex sed tanquam homo.* Secondo Decio, *proprietas et imperium nulla societate junguntur;* il primo è *superioritas coercitionis.*

Vi è dunque nella dottrina giuridica medioevale dell'Impero, svolta principalmente da *giuristi italiani,* una chiarissima superazione della concezione feudale del potere, contro la quale tanto ebbe a lottare la Rivoluzione. Ma già dai primi del quattrocento l'Impero era considerato in Italia, come da tempo era di fatto, un'autorità straniera benchè legittima e sacra. Nessuna trac-

cia di italianità nelle concezioni di Enea Silvio, dell'Alciato, di Alberico Gentili. D'altra parte la pretesa di considerare i *regna* come provincie dell'Impero soggette all'Imperatore era stata trionfalmente combattuta dai monarchi e dai giuristi della Francia, alla quale essa si presentava più minacciosa. Non più universale, non bene italico, l'Impero divenne sempre più germanico, anzi finì per essere, tra Carlo IV e Carlo V, la stessa forma politica della Germania. È in Germania che bisogna seguire le fasi della dottrina imperialista, prima nella Confederazione, poscia, e ben presto, nei singoli Stati.

Il programma del diritto pubblico della Riforma è la *Austriacae domus exstirpatio* (Chemnitz), ottenuto anche a costo della disintegrazione dello Stato germanico. L'effetto pratico delle guerre civili e religiose fu il predominio della Svezia e della Francia nella Germania protestante e l'insediamento dell'Inghilterra, alleata dell'Austria cattolica, nel Hannover. Malgrado ciò, l'Impero, anche dopo il sorgere della monarchia prussiana, fu un forte vincolo politico, economico e intellettuale per le genti germaniche. Senza di esso non si spiega il mantenersi e lo svilupparsi di una comune scienza giuridica tedesca, civile, processuale e sopratutto penale. L'influsso delle dottrine di Hobbes, non nelle fallaci premesse contrattualistiche ma nel concetto della forte unità dello Stato, non fu lieve sulle idee di Pufendorf e di Tomasio. Ma sopratutto notevole fu la resistenza che il pensiero germanico doveva opporre alle

dissolventi dottrine del liberalismo individualistico occidentale.

Se noi dovessimo qui guardare alla storia del movimento filosofico e letterario, dovremmo dare grande importanza ai giusnaturalisti del settecento, dei quali grandissimo ed eccessivo fu il numero in Germania, al kantismo e all'organicismo dello Schelling e di altri metafisici; ma noi qui non vogliamo considerare che le dottrine che hanno avuto valore politico e giuridico *attuale*. Lo ebbero, e grandissimo, le teorie di Fichte e di Hegel; ma le prime sopratutto per lo spirito patriottico ed etico che le animava, le seconde in quanto si appoggiavano sulla solida base dello sviluppo storico della costituzione prussiana. Il risultato pratico del giusnaturalismo del settecento fu la creazione di un'amministrazione e di una giurisdizione statale così ne' maggiori come in alcuni dei minori Stati, causa ed effetto ad un tempo della formazione o dell'elevazione della classe borghese. Al giusnaturalismo appartiene, per il suo aspetto pratico, anche la filosofia del diritto di Kant. Dell' organicismo di Schelling, Adam Müller, Warnkönig e del giovane Bluntschli, il più saldo effetto fu il riconoscimento dello Stato come organismo etico; ma dal punto di vista politico e giuridico esso non potè sfuggire alle giuste critiche del van Krieken.

L'eticità dello Stato non più universale ma, specie dopo l'eliminazione dell'Inghilterra e dell'Austria, della Danimarca e dell'Olanda dalla confederazione, strettamente nazionale e germa-

nico, è dai maggiori pubblicisti tedeschi energicamente affermata. Noi non ci fermeremo nè sull'Hering che ha movenze romantiche e a volte preannuncia il Nietzsche, nè sul Gierke, il più dotto e il più benemerito del diritto positivo tedesco, ma non il più ordinato nelle teorie generali; bensì sul Gerber e sul Jellinek. Nella costruzione puramente giuridica del Gerber la *volontà razionale* dello Stato è spogliata di quel carattere fatalistico-provvidenziale e metafisico-religioso che ha nella filosofia di Hegel. D'altra parte essa non è un puro fatto, ma un'esigenza, benchè l'autore, non molto forte e originale in filosofia, s'impacci alquanto in certe questioni terminologiche. Per il Gerber, come già per Baldo, il Monarca è l'organo supremo dello Stato. La volontà suprema dello Stato si esprime nell'imperio (*das Herrschen*), è una forza volitiva (*Willenskraft*). L'attività dello Stato si assomma in un sol vocabolo: il Governo (*Regierung*). La legislazione rientra fra le funzioni di governo. Essa altro non è che una regolazione, mediante norme astratte, della vita del popolo (*Regulierung des Volkslebens durch abstrakte Ordnungen*), la giurisdizione è anch'essa atto del potere dello Stato, applicazione della volontà generale ai casi speciali (*Anwendung einzelner Gesetze auf den einzelnen Fall*). Su questo punto si è lontani dal concetto classico romano della giurisdizione demandata al privato su norme tracciate dall'autorità pubblica; ma è erroneo ritenere antiromano il considerare la legislazione come funzione dello Stato

in quanto pubblico potere. Sia la legge *quod populus jussit* o *quod principi placuit,* mentre il principe non è in teoria che o il rappresentante o l'organo del *populus,* questo non è la massa nè il corpo elettorale ma il complesso dei cittadini giuridicamente organizzato, *coetus hominum jure* (o *juris causa*) *sociatus.*

Cessa quindi ogni ragione di precedenza o di superiorità del Parlamento come emanazione del suffragio popolare. Anche quando si trattava di dare ai popoli della confederazione una camera elettiva e garanzie costituzionali, tra il 1815 e il 1848, non si parlava in Germania che di *Antheil am Staate,* di *Freiheit im Staate;* così la libertà dell'antico cittadino romano, il suo *jus suffragii* e il suo *jus honorum,* erano fondati sulla sua qualità di *civis,* cioè di parte attiva della *civitas* e commisurati ai suoi doveri verso lo Stato.

La dottrina dell'autolimitazione dello Stato svolta dal Jellinek,[1]) è come il punto di incrocio della concezione precristiana dello Stato, dove manca una precisa concezione del problema dei limiti etici dell'attività dello Stato con la concezione romano-canonica, nella quale la considerazione dei fini etici e delle conseguenti limitazioni è prevalente. L'attività dello Stato ha dei limiti, ma questi devono essere posti dalla legge, cioè dalla stessa volontà dello Stato legiferante. Non è ammesso alcun pubblico o privato potere che a nome dell'etica si levi con-

[1]) *Allgemeine Staatslehre,* 1905, pp. 357 e segg.

tro o sopra lo Stato. Se una legge è non buona, si abroghi o modifichi, ma non si dia forza a una volontà diversa ed eventualmente contraria alla volontà pubblica. D'altra parte è d'uopo di una sanzione contro gli organi dello Stato che ne violano le leggi. Quando questa sanzione manca e non è possibile stabilirla con leggi, alla sanzione giuridica subentra quella della Storia. Ogni rivoluzione è antigiuridica; non ogni rivoluzione è immorale, anzi qualche rivoluzione può essere eticamente necessaria.

III.

Nel diritto pubblico tedesco non vi è stato (almeno fino alla sconfitta e alla rivoluzione del 1918, e forse i fatti ci diranno che nemmeno allora) un profondo *hiatus* che divida due epoche inconciliabili. Nel diritto pubblico inglese si osserva quella continuità storica, che è stata a volte esagerata e così spesso lodata. La storia costituzionale della Francia è tagliata in due profondamente dalla Rivoluzione.

Mentre in Inghilterra l'opposizione al Re dei signori, del clero e dei comuni aveva trasformato il regime feudale nel parlamentare, in Francia dalla concezione feudale della sovranità si era svolta, grazie all'assorbimento di elementi imperiali, la monarchia assoluta. Un capo feu-

dale che per via di conquiste, di eredità e di matrimoni ha esteso il suo potere sopra un esteso territorio occupato da una popolazione stretta alla fine dai vincoli della solidarietà nazionale, e che per provvedere al bene di questa così formata nazione deve avere funzionari, giudici e milizie proprie, pur rispettando quanto avanza delle autonomie regionali e locali: ecco il re di Francia alla vigilia della Rivoluzione. Superiore di fatto all'Imperatore in quanto nessuna missione cosmopolitica viene a sottrarlo alla sua funzione nazionale, gli è in diritto inferiore in quanto questa funzione viene a poggiare sul fatto della successione e non sul puro principio dell'*officium*. La nozione dell'*officium*, se non manca nel vecchio diritto costituzionale francese, vi ha un posto secondario. La scienza politica in Francia, anche nel monarchico Bodino (che primo parla di *status rei publicae* nel senso moderno di Stato), è, nella forma, repubblicana.

Il problema della filosofia politica della Rivoluzione, con tutte le sue formule astratte, non oltrepassa il concetto della monarchia *francese* per giungere alla nozione dello Stato. Tutti parlano di abusi e di riforme e discutono se si debba *limitare* o distruggere la monarchia. La monarchia limitata è un concetto tutto francese, dal Montesquieu ai teorici del tempo di Luigi Filippo. In Inghilterra non esiste *la monarchia;* esiste *il Re,* che è di fatto uno strumento del Parlamento. Se alcuno parla in Inghilterra dell'istituzione monarchica, ripete, for-

se senza bene comprenderle, teorie continentali. In Francia, partendo dalla premessa, storicamente inesatta, che il principe nell'antica monarchia fosse tutto, si cercò a lungo se e quale funzione convenisse lasciargli, e si giunse alla formula vuota e insignificante del Re che regna e non governa.

I primi lampi di una concezione unitaria dello Stato si sprigionano in Francia dal caos rivoluzionario delle dottrine del Rousseau. Il quale vede nei governanti niente altro che commessi o esecutori del popolo (cioè della maggioranza del corpo elettorale); ma con la natura e l'estensione dei poteri che ad essi attribuisce, finisce per farne gli organi, sebbene temporanei e responsabili come i consoli dell'antica Roma, di un popolo che, come l'antico *populus,* è lo Stato. La legge, nel concetto russoviano, è l'espressione della volontà del popolo che succede al principe. Tutti i caratteri della legge antica sono attribuiti alla nuova legge emanata dalla cosidetta volontà popolare. Di nuovo vi è sopratutto l'abolizione dei corpi partecipi in qualche modo della sovranità; cessano la Chiesa come potere politico, i signori, i comuni e le provincie, le classi e le corporazioni, mentre i comitati e i partiti hanno funzione provvisoria fino all'instaurazione dello Stato veramente popolare. Con Rousseau sorge lo Stato democratico più assoluto ancora del monarchico; ma sorge nonostanti le formule e le tendenze dello scrittore che propende per il più anarchico individualismo.

Il concetto più chiaro dello Stato in Francia bisogna cercarlo negli scritti e più ancora nell'opera legislativa e amministrativa di Napoleone. Naturalmente non bisogna cercarvi precisione scientifica. Nel primo periodo della carriera del Bonaparte prevalgono le idee e le formule repubblicane; nel periodo delle conquiste germaniche vi è un inopportuno ritorno ad espressioni e concetti feudali. In teoria l'Imperatore non agisce per il suo bene privato; ma per la *felicità dei popoli* (strascico dell'edonismo della filosofia settecentesca). In pratica nell'opera imperiale vi è un alto senso dell'ordine etico e giuridico; ciò che non isfuggì ad Hegel, molte concezioni del quale maturarono nell'età napoleonica. Lo Stato è innanzi tutto volontà, attività. La legge è forma non ostacolo all'opera dello Stato. Deve rispondere agl'interessi del popolo; ma non importa che, direttamente o indirettamente, emani dalla maggioranza di esso. La legge deve regolare non inceppare il lavoro dell'amministrazione pubblica. La difesa esterna ed interna deve essere tra le primissime cure dello Stato.

Dopo l'infelice esperimento del secondo Impero, la scienza del diritto pubblico francese, che aveva intanto appreso a conoscere altre genti e altra storia oltre alle anglosassoni, allargò di molto i suoi orizzonti prima chiusi tra il liberalismo dottrinario e il socialismo utopista. Con quella discrezione e con quel senso della misura che sono fra le più incontestabili qualità dell'ingegno francese, le teorie germa-

niche dello Stato vennero analizzate, discusse e in parte adottate. Ma la persistente tradizione dell'individualismo giusnaturalistico e più ancora l'esperienza di uno Stato mal difeso contro l'invadenza dei partiti e del parlamentarismo arrestarono i tentativi di una costruzione teorica della dottrina dello Stato.

La sociologia, specie quella del Durkheim che l'organicismo metafisico del periodo romantico tedesco veste di forme positive desunte dall'etnologia e da una superficiale interpretazione della storia, ha avuto in Francia troppa fortuna. Il solidarismo più etico che giuridico del Bourgeois e l'anarchismo (poichè non possiamo chiamarlo con altro nome) del Duguit sono di grave ostacolo ad una retta concezione giuridica dello Stato. Il Duguit nega addirittura lo Stato: per lui non vi sono che gruppi sociali corrispondenti alle varie funzioni economiche e politiche. I governanti non sono che una classe investita della funzione di governare, non superiore alle altre, delle quali subisce il controllo. La legge non è volontà generale e assoluta, ma conformità del modo di agire dei vari gruppi sociali, mobile e varia come la vita di essi gruppi. Con questo *bergsonismo* giuridico, la stabilità e l'autorità dell'ordine legale sono inconcepibili. Varie teorie democratico-cristiane simpatizzano con le vedute del Duguit; il socialista Leroy le segue, esagerandole se è possibile. Tutto ciò, in certi ambienti italiani, si chiama *nuova scienza del diritto*. Il Barthélemy, che mantiene le

classiche posizioni della Rivoluzione, l'Esmein che le difende, sono conservatori; i principî dell'89 sono invocati a difesa della conservazione sociale.

IV.

In Italia, dopo il Machiavelli e il Guicciardini, fiorì la scienza politica con scrittori notevoli benchè di diverso valore, come il Botero, il Boccalini, il Sarpi; ma la scienza del diritto pubblico laico finì con l'essere quasi dimenticata. Bartolo e Baldo non ebbero successori; solo la Chiesa ebbe apologisti e controversisti. Il Mezzogiorno ebbe nei giurisdizionalisti acuti ed energici difensori del potere laico, ma che tutta la forza dei loro argomenti derivavano dai precedenti storici o dal diritto privato. Dopo il periodo svevo, durante il quale anche il Mezzogiorno partecipò della tendenza imperialista, Napoli ebbe avvocati abilissimi dell'autorità civile, fino al Gravina e al Vico, che evitarono le questioni pratiche e vissero per gli studi, e al Giannone, che da ultimo dovè cercare un fondamento della sua opposizione alle pretese ecclesiastiche, e lo trovò, fuori della scienza del diritto, nella teologia protestante. Marino Frezza, Matteo d'Afflitto, Gian Francesco Capobianco, Scipione Rovito, Serafino Biscardi, Nicola Caravita, Domenico Aulisio, lo stesso Giannone,

furono, come più tardi il Conforti e il Winspeare, anzitutto pragmatici; e ciò basti a sfatare la volgare opinione che rappresenta i meridionali perpetuamente avvolti da nebbie metafisiche. La scienza del diritto pubblico nel Mezzogiorno, se si tolgano alcuni geniali accenni del Gravina e i princìpî puramente filosofici del Vico, comincia col regno di Carlo III e con le relazioni intellettuali più intense e vivaci con la Francia, l'Inghilterra e la Germania.

Le dottrine di diritto pubblico dei glossatori e dei Bartolisti sono messe in disparte o ignorate. Lo stesso diritto romano è acremente attaccato dal Delfico. Le dottrine del Locke sono in favore; quelle del Rousseau sono conosciute e destano entusiasmi. Mario Pagano è con gli estremisti di Francia; Vincenzo Russo ne vuole realizzare le utopie; Gaetano Filangeri, spirito largo e profondo benchè non alieno da illusioni dottrinarie, studia a parte a parte la legislazione con spirito originale ed ardito. Ma la realtà oppone durissimi ostacoli alle riforme profonde e contende il campo alle esperienze storiche. Il poco che si potè realizzare fu una più compiuta attuazione del giurisdizionalismo. Nè l'esperimento glorioso e infelice della repubblica partenopea, nè quello delle repubbliche e del regno napoleonico fanno nascere un diritto pubblico propriamente italiano. L'opera tanto lodata e, in altri tempi, studiata del Romagnosi sulla *Scienza delle costituzioni,* se è ricca di vedute pratiche in molti punti speciali, è nel suo

complesso condotta col metodo astratto e inattuale del Montesquieu.

L'importanza dell'epoca riformistica e rivoluzionaria per lo spirito pubblico italiano consistette nel preparare il terreno adatto per il liberalismo del Risorgimento. I riformatori sono principalmente economisti e sociologi; all'economia e all'assetto sociale, quale essi lo vagheggiano, subordinano il diritto. Le loro premesse filosofiche concludono ad un temperato eudemonismo. La Chiesa sia innanzi tutto un istituto di educazione e di beneficenza. Lo Stato cerchi di procurare il maggior benessere materiale e morale dei sudditi. Sia forte contro i privilegi ecclesiastici, feudali e corporativi, ma rispetti quanto più può l'individuo isolato. Prima che alle assemblee elettive, i riformatori volgono lo sguardo alle garantie costituzionali. Le leggi penali e il processo penale sono l'oggetto delle loro maggiori cure. La polizia, nella quale vedono un'ombra dell'inquisizione ecclesiastica, è da essi cordialmente avversata.

Nel periodo della reazione fra il 1815 e il 1848, e peggio in quello fra il 1849 e il 1859, la lotta è aspra fra le polizie e i partiti e i comitati rivoluzionarii. Allora sorge fra i *moderati* l'idea di un appello del Principe ai *migliori* del paese per esser coadiuvato nelle funzioni del governo. Non sono, come in Inghilterra, i baroni e i cittadini che reclamano le garantie dei loro privilegi e ne chiedono maggiori; non è, come in America e in Francia, il popolo, cioè la massa dei cittadini senza distinzione di classe,

che insorge contro l'autorità centrale per limitarla o annientarla. È il principe che va incontro ai sudditi e li chiama a partecipare al potere. Tale è l'intimo concetto del Balbo, del D'Azeglio, del Mamiani, del Farini, del Rossi.

Se non che i rivoluzionari in Italia non vogliono la rivoluzione per la rivoluzione. I migliori e i più autorevoli la vogliono per l'unità e l'indipendenza della patria. Patria e libertà erano nomi associati fino dall'occupazione francese. Ma la libertà che bisogna ai patrioti non è quella di sedere nei parlamenti e preparare e votar leggi in un governo anche austriaco o austriacante; è la libertà di *agire per la patria*. All'uopo è necessario concentrare le energie, affidare a pochi la direzione delle imprese, assumere le più gravi responsabilità. Nè Guglielmo Pepe e Santarosa, nè molto meno Mazzini (benchè volentieri dia forma dottrinale ai suoi provvedimenti pratici), Manin e Garibaldi hanno il tempo e il modo di escogitare un diritto costituzionale.

Quando bisognerà pure proclamare uno Statuto, si metterà dunque insieme tutto ciò che la dottrina e la prudenza han trovato di utile e confacente all'Italia nella carta di Luigi Filippo e quanto di forze l'esigenza di assolvere il compito nazionale impone di concedere allo Stato sabaudo. Non è il nostro Statuto, come la carta francese del 1830, un atto di transazione fra due poteri in conflitto: la monarchia e la borghesia liberale; ma è piuttosto un atto di accordo fra due scopi: quello di dare una soddi-

sfazione, ormai non prorogabile, ai voti delle classi che intendono partecipare al governo, e quello di porre il Regno di Sardegna in grado di affrontare, forte del consenso delle popolazioni italiche, l'Austria e gli altri nemici.

Il decennio della storia piemontese 1849-1859 è il periodo del massimo accordo fra liberalismo e patriottismo. I liberali preparano la guerra all'Austria; i patrioti promuovono le maggiori libertà costituzionali. Nei tre lustri 1861-1876 le differenze fra l'ideale liberale e l'ideale patriottico appaiono sempre più notevoli. La Destra si tiene ferma allo Statuto contro le intemperanze del partito d'azione, e ha modo di svolgere il suo programma legislativo e amministrativo, del quale appaiono sempre meglio, nonostante le diverse interpretazioni, i presupposti etici e teleologici.

Tra il Cristianesimo largo e liberale di un Mamiani e il franco razionalismo degli Spaventa si insinua il temperato eudemonismo della classe media. L'Italia è stata fatta. Si dovrà compierla quando si potrà; intanto bisogna renderla più prospera e più colta. Non è saggio dare fin d'ora il voto ai poveri e agl'ignoranti; ma giorno verrà in cui non vi saranno più poveri nè ignoranti. Si fondino scuole, si impiantino industrie, si favorisca l'agricoltura, si abbia cura del bilancio, sviluppando gli uffici pubblici nella misura del bisogno e mantenendovi la disciplina. Si lasci la massima indipendenza alla magistratura, ma non si disarmi il fisco contro i privati. Si rispetti la Chiesa, purchè di fatto

e senza esitazioni rinunci ad ogni forma d'impero e di giurisdizione civile.

Lo Stato è così il garante supremo delle pubbliche e private libertà, entro i limiti segnati non dai timori della polizia, ma dalla pacifica convivenza necessaria al pubblico benessere. Se sopprime le congregazioni religiose, è perchè coartano o insidiano la libertà di coscienza. Se non tollera le leghe di resistenza, è perchè attentano alla libertà del lavoro.

Il liberalismo della Sinistra, ascesa al potere nel 1876, accentua in teoria e nel fatto il carattere individualistico delle finalità della politica liberale. Se non che, dando accesso alle urne a masse già austriacanti, papaline e borboniche, facendo così sentire il peso dell'assenza e dell'atteggiamento del clero e dei cattolici, toglie a quella politica la sua base e i suoi migliori strumenti e spiana la via allo Stato benefattore e distributore.

Lo Stato etico vagheggiato da alcuni hegeliani e specialmente da Bertrando Spaventa (Silvio era molto più liberale) non aveva modo di attecchire fra noi. I professori hegeliani, a dire di Antonio Labriola, scrivevano per i loro colleghi di Berlino. Il partito di azione diede molti uomini mediocri, ed uno troppo grande, Francesco Crispi, che non riusciva a trovare nelle masse della Sinistra una scintilla della fiamma patriottica dei Mille. La dapprima lenta e poi sempre più rapida sopraffazione dello Stato liberale da parte del socialismo è storia contemporanea.

Lo Stato italiano, scriveva nel 1879 il Salandra[1]) «è il vigoroso strumento, del quale la parte più eletta della nostra società s'è servita a ricostituire la nazione». I vantaggi di questo strumento sono stati chiariti e magnificati in migliaia di discorsi e di libri, dalle letture per le scuole elementari ai più gravi trattati di diritto costituzionale. E non a torto. Ma lo Stato è *uno strumento* o qualcosa di molto più e molto meglio?

Lo Stato è lo *status rei publicae,* l'ordinamento stabile di quella società civile, che fu già città o impero mondiale e oggi è nazione. Lo Stato come ordinamento è un ideale che può e deve realizzarsi, e si realizza per mezzo del *potere* unico e indivisibile che ha per nome Stato e più comunemente corrisponde nell'uso a questa parola. Questo potere è l'*imperium* dei Romani (la *Herrschaft* dei tedeschi non è cosa diversa) ed insieme l'*officium* della dottrina romano-canonica. L'*imperium* può essere accentrato in una dignità e in una persona o diviso in parecchie, attribuito temporaneamente e con responsabilità di chi ne è investito o perpetuamente e senza responsabilità, esercitato promiscuamente o ripartito secondo le funzioni (i cosidetti poteri legislativo, amministrativo e giudiziario); ciò non modifica la sua essenza. La legge, sia imposta dal principe o dal ministro, sia approvata dal popolo per *referendum* o da un'assemblea eletta con suffragio popolare, sia

[1]) La progressione dei bilanci negli Stati moderni, in *Politica e Legislazione.* Bari, Laterza, 1915, pag. 153.

lex data o *lex rogata,* è atto dell'unico potere statale. E lo Stato non può, per quanto l'esercizio del potere sia frazionato, reso precario e sottoposto a controlli, non essere distinto come autorità dai soggetti che devono obbedirgli; dei quali in tanto si potrà dire che come soggetti facciano parte dello Stato, in quanto si intenda per Stato il substrato personale della *civitas* e non l'unico o multiplo *rector civitatis.*

Oltre la sfera giuridica lo Stato è non tanto *organismo* (concetto equivoco e termine da usarsi in senso puramente analogico) quanto *ordinamento etico.* Esso ha un valore morale in se stesso, che si impone alla coscienza individuale e non può da questa venire alterato o rigettato. Si può discutere la bontà di questa o di quella legge e la convenienza di riformarla o abrogarla; non si deve discutere la bontà e la necessità della legge in genere. Quelle dottrine che oggi vorrebbero l'introduzione di leggi flessibili, la cui applicazione dovrebbe essere lasciata al giudizio, cioè all'arbitrio, dei soggetti, tendono al dissolvimento della compagine civile. Le leggi non devono essere dure, nè sono immutabili; ma, finchè sono, devon essere *rigide,* cioè inviolabili così dal magistrato come dal cittadino.

Lo Stato ha oggi una funzione economica estesissima e che tende ad ampliarsi. Essa è un *consecutivum*, non un *constitutivum* dell'idea di Stato. Faccia lo Stato del protezionismo o del liberismo, assuma servizi pubblici o eserciti monopolî, modifichi in uno o in altro senso le

condizioni del mercato, tutto ciò deve giustificarsi al lume della natura stessa dello Stato. Non per giovare a questa o quella classe, a questo o quel partito, ma per compiere la sua intrinseca missione, può lo Stato esercitare una funzione economica e agire sulla pubblica e sulla privata economia. La prosperità dei cittadini deve essere ricercata e procurata *nello Stato* e non *ad esso* richiesta.

Si dirà: ma in che consiste questo ordinamento etico di cui parlate? Non neghiamo che le risposte dei filosofi tedeschi e non tedeschi siano a volte ambigue ed oscure; ma noi ci appelliamo alla Storia. La Storia ci mostra le città del mondo antico non avere altro ideale che l'ordine e la prosperità interna, ottenuti anche col danno del vicino; Roma, compiuta la conquista del suo mondo, mirare ad instaurarvi l'ordine giuridico e a proteggersi contro la barbarie; l'Impero romano cristianizzato intendere quell'ordine in senso più profondo e cristiano e tentare di mantenerlo contro l'Oriente refrattario e ribelle; le nazioni latine, germaniche e slave, le une sorte dal dissolversi dei due imperi di Occidente e di Oriente, le altre formatesi a somiglianza di queste, stabilire fra loro una gara di primato non per la mutua distruzione e per la comune decadenza, ma per la maggiore produzione di beni spirituali e materiali; gara che non esclude la guerra e non può cessare in un inerte equilibrio, ma che deve poter essere esercitata con le opere e le arti della pace.

V'ha un ordine internazionale, non statico.

non immobile, come quello che sognano i fautori delle paci perpetue e delle leghe delle nazioni, anzi necessariamente più incerto e più labile di qualsiasi ordine nazionale. Esso non sarà mai uno Stato, per quanto è lecito prevedere da tutta l'esperienza della storia umana, mentre l'ordine nazionale è esso medesimo lo Stato ideale.

Tolta allo Stato la sua funzione nazionale, bisognerebbe o nuovamente restringerlo nell'antica cerchia cittadina o affidargli una missione universale come l'aveva di fatto e non di diritto l'antico Impero romano, di diritto e non di fatto il Sacro Romano Impero.

V.

La crisi odierna del concetto di Stato deriva dal disconoscimento della sua funzione. Se lo Stato ha per iscopo il benessere morale o materiale degli individui che lo compongono e non altro, si può dubitare della sua utilità e necessità. Nè già perchè i popoli non organizzati o male organizzati a Stato e le loro rappresentanze o *sowiety* possano procurare quel benessere, ma perchè lo Stato dalla ricerca esclusiva o troppo preoccupante del benessere individuale, anche moralmente inteso, riceve danno e, alla lunga, rovina. Lo Stato si fonda sul sacrificio della parte al tutto e del tutto al-

l'ordine che deve renderlo armonico e atto al conseguimento del suo fine. L'individualismo insidia lo Stato favorendo lo sviluppo abnorme di una parte dello Stato, il Parlamento, a danno dell'insieme o facendone un tutto per se stante contrario al resto.

La Camera elettiva non è l'emanazione di un *popolo* che preesista allo Stato e lo crei, ma una parte dell'organismo statale che deve funzionare d'accordo con le altre parti per lo scopo comune. Non esiste oggi il popolo, nè, nel senso demagogico, è mai esistito. Esistono le masse elettorali amorfe o costituite in partiti. In altri termini esistono i partiti e gli elettori, più o meno numerosi, che sono dispersi o sbandati. La Camera elettiva, tanto più quanto più larga è la base del suffragio, è l'emanazione dei partiti o di quei gruppi occasionali che non hanno la coesione del partito e seguono interessi più circoscritti e precari di quelli dei partiti. V'è dunque in ogni Camera elettiva una tendenza a trascurare o disconoscere gl'interessi generali e superiori della nazione, subordinandoli ad altri di minor valore. Questa tendenza tanto più si accentua quanto minore è l'educazione politica e maggiore è l'egoismo degli elettori singoli e delle loro associazioni. Far trionfare il partito facendo appello agl'interessi individuali, per battere il partito avversario, tale è, per la maggior parte dei partiti, lo scopo della lotta elettorale.

È difficile che le Camere elettive riescano a correggersi dal vizio della mala popolarità onde

sono inquinate fin dalle loro origini. D'altra parte nessuno oggi pensa che si possano sopprimere o che, dovendole accettare, esse siano senza utilità. La Camera elettiva è pur sempre una palestra dove le idee buone come le cattive possono trovare energici difensori. Un deputato, un gruppo di deputati e anche un partito possono contrappesare l'opera di cattivi ministeri e di cattivi ministri. L'azione delle Camere elettive è di sua natura antitetica, negatrice, distruttrice più che positiva, coadiutrice, edificatrice. Ma anche opporsi, negare, distruggere è talvolta necessario, ed è meglio che ciò si faccia in un'assemblea legalmente costituita, da persone che hanno un titolo giuridico al rispetto popolare.

V'ha dunque contraddizione fra la teoria e il fatto. Quella non può considerare la Camera elettiva che come parte dello Stato; di fatto essa è un limite, non dello Stato, ma di quel potere in cui meglio si impersona lo Stato e che è il cosidetto esecutivo.

Oggi l'organo supremo dello Stato è il Consiglio dei ministri, poichè tutte le monarchie in cui il principe aveva responsabilità propria sono in Europa cadute. I ministri, con autorità temporanea e responsabili, sono succeduti ai monarchi, come gli arconti e i consoli erano succeduti ai basilei e ai re. Questo fatto è una prova chiarissima che lo Stato è anzitutto potere.

I ministri dovrebbero, secondo le esigenze della politica di oggi, aveve un senso altissimo

dell'ordinamento nazionale e dei supremi interessi della nazione e possedere una cognizione sintetica di tutto il sistema amministrativo e dettagliata della loro amministrazione, energia sufficiente per dirigere l'attività dei dipendenti e debitamente regolarla nei rapporti con gli amministrati, rispetto della legalità e senso della giusta opportunità, larghezza di vedute per provvedere all'avvenire. In tutto ciò difficilmente possono contare sull'aiuto delle Camere elettive, che spesso non hanno la capacità e l'interesse di incamminarli per la diritta via. Essi non possono che fare appello all'opera dei loro proprî collaboratori che sono i funzionari, ascoltare i competenti e i tecnici che si trovano pur fuori dei quadri delle amministrazioni, seguire le vicende e le manifestazioni dell'opinione pubblica, o così detta, nella stampa politica.

Sui ministri di oggi gravano dunque responsabilità ben maggiori di quelle che incombevano ai monarchi assoluti di un tempo, perchè allora lo Stato non aveva funzioni così molteplici e complesse nè si trovava a fronte di un'opinione pubblica vigile e indocile. Il Consiglio dei ministri è oggi il potere per eccellenza nel quale si impersona lo Stato moderno. Così essendo, sembra strano che si continui a considerare non solo in diritto (ciò che non è da noi ammesso, ma è discutibile), bensì anche in fatto il potere legislativo del Parlamento come il supremo dello Stato. Ciò sarebbe non solo strano, ma inesplicabile se non soccorresse la ragione da noi indicata in principio di questo nostro

scritto: che la ideologia democratica, della quale la teoria parlamentaristica nella sua forma più esplicita basata sulla sovranità popolare e sul suffragio universale, è la sola che per ora si sappia efficacemente opporre all'ideologia socialista (o soviettista che è lo stesso), la quale reclama il monopolio o il privilegio del potere per alcune classi.

Abbiamo letto nei documenti parlamentare del Senato francese (1919) una relazione contraria a due proposte di legge tendenti a introdurre il *voto familiale,* cioè cumulativo per certi padri di famiglia e specie per i genitori di soldati morti in guerra. Il relatore non fa che dire e ripetere che ogni forma di voto cumulativo sarebbe una violazione del principio dell'uguaglianza democratica, che ogni deroga alla sovranità del numero è un'offesa alla ragione identica in tutti gli individui, che ciò aprirebbe la via alla dittatura e al dispotismo. Si può deplorare la tenacia di cosiffatti pregiudizî; ma è forza riconoscere che l'ideologia democratica è oggi in molti paesi la sola che consenta di far pervenire al potere uomini che possano far argine al soviettismo, benchè ormai la borghesia liberale, che sola contiene ancora uomini capaci di esercitare il potere, siasi estenuata in lunghi anni di corruzione e di opportunismo parlamentare.

VI.

È d'uopo tuttavia volgere lo sguardo ad un avvenire più o meno prossimo e prevedere la trasformazione dei regimi democratici. La Russia e l'Ungheria ci ammoniscono in tal proposito. La Russia, dopo il terribile crollo dello zarismo e della società che ne era il substrato, si è costituita in regime oligarchico sotto un direttorio, sostenuto da un forte esercito, con poteri dittatoriali, dove di assemblee elettive non si parla affatto. L'Ungheria, dopo un infausto esperimento comunista, ritorna verso una Monarchia, che avrà, a quanto sembra, carattere fortemente nazionale e religioso.

È comune opinione che l'odierno direttorio cattolico-socialista che regge la Germania e che l'ha preservata dall'estrema rovina, dovrà presto o tardi cedere il posto ad un altro direttorio più nazionale nello spirito, più militare nella forma. Quale sia per essere la costituzione dei minori Stati slavi è ancora molto incerto. Lasciando da parte l'America, le cui condizioni geografiche e storiche, demografiche ed economiche, rendono poco utile un raffronto con gli Stati europei, si può dire che il tipo di Stato franco-britannico tenda ad isolarsi nei suoi paesi di origine, l'Inghilterra e la Francia, ed in quelli

che più da presso, per necessità o per elezione, le seguono, come il Belgio, il Portogallo e l'Italia. Nella quale tuttavia, forse per la maggiore vicinanza all'Oriente, il parlamentarismo borghese più fortemente subisce la pressione del soviettismo.

I tempi, come abbiamo detto, richiedono piuttosto forze ed energie volitive che teorie; ma fra coloro che pensano è opportuno il momento per richiamare il concetto romano-germanico dello Stato (che non fu mai inglese, ma fu francese al tempo dell'italiano Napoleone I) e contrapporlo al franco-britannico. Non si tratta di abolire con romanzeschi colpi di mano le istituzioni vigenti; ma di valorizzare quegli elementi di esse nei quali è il centro di resistenza dello Stato presente e il nucleo di quello futuro. Bisogna che chi ha a cuore le sorti dello Stato, guardi alla Camera come a parte accessoria e transitoria dell'ordinamento statale, e fissi la sua considerazione sul Governo, cioè sull'autorità ministeriale. Il Governo ha oggi nelle sue mani la morte e la vita della industria e, con essa, della pubblica e della privata ricchezza della nazione, poichè esso solo può garantire la sicurezza della produzione e dei traffici. Esso può fare, non quanto sarebbe necessario, ma pur moltissimo, per il miglioramento dei costumi, dando tranquillità economica alle famiglie che non chiedono ricchezza e raffrenando la pubblica licenza. Nè perciò è d'uopo che esso crei quelle forze sane che occorrono. Queste forze ci sono; basta proteggerle o lasciarle li-

bere. Ma tanto per fare ciò è da fare, quanto per non fare dove è da lasciar fare, occorre energia volitiva. Bisogna saper resistere alle forze opposte e contrarie; tutti sanno quali esse siano.

Fuori dell'azione politica, è necessario praticare e inculcare il più profondo rispetto per lo Stato e per i simboli esterni della sua attività, tanto più quanto più certi uomini di governo ne abbassano e ne avviliscono la dignità. Altro è l'uomo, altro l'istituzione. La indegnità del primo non tocca la santità della seconda. Sante furono le istituzioni civili per i romani anche nei più torbidi anni della repubblica e nei più corrotti dell'età imperiale. Santo fu il Sacro Romano Impero nel Medio Evo anche quando l'imperatore era per i cattolici un nemico della Chiesa, per i cittadini un nemico del patrio comune. Il carattere laico dell'autorità civile nei tempi moderni non consente che essa, neppure negli atti più solenni, si imponga con la celebrazione di riti religiosi. Ma almeno si dovrebbe mantenere ed accrescere il suo prestigio con una gravità speciale delle sue manifestazioni. Le discussioni nelle Camere, pur essendo liberissime, dovrebbero essere esenti da ogni leggerezza di forma e di sostanza; nessun atto o gesto men decoroso, che non fosse di legittima reazione, dovrebbe esservi tollerato.

L'educazione civica dovrebbe essere diretta a dare e mantenere nei cittadini una disciplina quasi militare. Senza quella rigidità meccanica che si osservava una volta nelle caserme (e che

nelle caserme almeno non avrebbe dovuto essere totalmente abolita), il contegno dei cittadini nel disbrigo degli affari pubblici (e pubblici sono per il fine molti di quegli affari che per altre ragioni si considerano come privati) dovrebbe essere improntato alla maggiore serietà e regolarità. Bisogna inculcare all'individuo che la più gran parte del suo tempo utile deve essere consacrata al servizio dello Stato e la restante non deve essere impiegata in opere dannose o contrarie allo Stato. Un tanto civismo è men difficile a praticare che non si creda. Di buona o mala voglia oggi moltissimi cittadini sono dipendenti dallo Stato. Bisogna fare di essi veri e non semplicemente nominali funzionarî, e al tempo stesso infondere nei professionisti e nei lavoratori cosidetti liberi il sentimento e la coscienza della funzione pubblica alla quale essi di fatto adempiono.

Nell'ordine etico e giuridico non vi è da innovare tanto quanto nel tecnico. I progressi dell'industria non sempre sono causa di migliore assetto sociale; anzi talvolta, non per se stessi ma per difetto degli uomini che li realizzano, operano in senso contrario. I principii dell'etica e del diritto sono eterni. Il progresso della cognizione di essi ha un limite, oltre il quale si può meglio applicarli, non meglio conoscerli. Non vi è un'etica più perfetta della cristiana, sebbene il Cristianesimo possa essere sempre meglio valutato e rispettato. È dubbio se la logica abbia veramente progredito dopo Aristotele, ed è certo che le opere d'arte possono oggi

essere diversamente belle, ma non più belle che al tempo di Sofocle e di Fidia.

Le riforme sociali e legali non sono sempre necessarie nè utili; spesso sono dannose. La riforma più importante è la riforma morale che non può essere compiuta una volta per sempre, ma che è continuamente in atto per chi vive la vita dello spirito. Ciò è vero dell'uomo collettivo come dell'individuo. Le riforme, spesso violente e dettate da pregiudizio o passione, dei pubblici istituti non valgono quanto la spontanea trasformazione degli istituti stessi ottenuta con l'energia morale dei cittadini. Noi oggi vediamo in Italia dei nuclei di cittadini più solleciti del pubblico che del loro privato interesse. Da essi ci attendiamo il rinnovamento delle istituzioni intimo ed organico, non esterno e materiale. L'idea dello Stato, che è prima vissuta che pensata, quando sarà così riaffermata nel fatto, dissiperà meglio di qualsiasi critica le false teorie.

OLTRE IL DIRITTO[1]

I. Differenza fra *nazionalismo* e *nazionalitarismo*. – II. Carattere non giuridico del nazionalismo. – III. Il nazionalitarismo etnologico. – IV. Il nazionalitarismo politico. – V. Le teorie del Mancini e del Mamiani. – VI. La Nazione e lo Stato. – VII. Conclusione.

I.

La distinzione fra *Nazionalismo* e *Nazionalitarismo* è stata ampiamente illustrata in Francia nel libro di René Johannet: *Le principe des nationalités* pubblicato nel 1918 inoltrato, quando la vittoria dell'Intesa sugl'Imperi Centrali appariva probabile e non lontana, ma non ancora certa. Il libro, ricco di erudizione e di vedute originali, non aveva uno scopo puramente teorico. L'autore sosteneva la tesi che la distruzione dell'Impero Austro-Ungarico sarebbe stata per la Francia un fatto dannoso, perchè a tutto vantaggio delle nazioni vicine e rivali della francese: la Germania e l'Italia.

Di quest'evento, che omai si annunciava come fatale e che molti francesi slavofili avevano du-

[1] Pubblicato in *Politica*, n.° XLII (30 Aprile 1923).

rante la guerra accelerato, il Johannet faceva risalire la colpa al *principio di nazionalità* elaborato lungamente ed oscuramente in Francia durante la monarchia da storici e politici più o meno autorevoli, rivestito di forme filosofiche e scientifiche nella seconda metà del secolo XVIII specialmente in Germania, ma divenuto efficace fattore di indirizzi politici e di rivolgimenti storici, solo con la Rivoluzione e col Bonaparte. A questo *principio di nazionalità* dannoso sopratutto per la Francia, che l'aveva propagato sotto la forma più pericolosa, quella della *Nazionalità elettiva,* il Johannet, contrapponeva il genuino nazionalismo francese, sviluppatosi gradualmente sulla doppia base della romanizzazione delle Gallie e della conquista franca, mercè l'opera della dinastia dei Capeti, integrata e corretta, in varie solenni occasioni, dalle classi e dal popolo francese sempre più consapevoli della unità nazionale. Concludeva per la irriducibilità dei *fatti storici* dei singoli nazionalismi alle *teorie etnologiche* e *ai principî giuridici,* con i quali si vorrebbe giustificare un preteso perpetuo ordinamento giuridico dei rapporti fra le Nazioni e la definitiva determinazione dei confini di esse, nel che consiste il *Nazionalitarismo,* presupposto e fondamento della vagheggiata *Società delle nazioni.*

Noi accettiamo dal Johannet la distinzione recisa e profonda del *nazionalismo* dal *nazionalitarismo,* e vorremmo che i nostri connazionali non dessero il bando a questo non breve nè bello vocabolo, perchè esso non ha equiva-

lenti e la cosa da esso significata ha preso troppo spesso la maschera del nazionalismo. E conveniamo con lui nello ammettere che ogni Nazione ha il *suo* nazionalismo, non solo nel senso che essa ha un complesso di interessi propri ed incomunicabili, ma anche perchè in ogni Nazione il nazionalismo ha avuto una formazione storica speciale, dovuta all'opera di certi fattori, che più agiscono in certe nazioni e meno o nulla in altre.

Quanto alla tesi dello Johannet, della necessità per la Francia dell'Impero austro-ungarico o di un *quid* simile, è logico che essa non ci scandalizzi affatto, ma non possiamo non osservare che egli non rileva abbastanza nel suo volume l'austrofobia dei suoi prediletti monarchi, e specialmente di un Enrico IV, di un Richelieu e di un Luigi XIV. Temevano essi dall'Austria l'incremento della potenza germanica? Ma in questo caso bisognerebbe dire che fossero affatto privi di sagacia politica. L'Austria dopo Carlo V fu il più gran fattore della diminuzione e della divisione della nazione tedesca, quale esisteva fin dai tempi di Ottone I. Piuttosto è a dire che la Francia, persistendo nel proposito di fare una politica *europea-continentale-orientale,* doveva fatalmente imbattersi in un ostacolo che, se una volta era l'Austria, domani potrebbe anche essere la stessa Piccola Intesa. La politica estera della Francia non può essere che mediterranea e transoceanica. Nell'est del continente europeo la Francia non potrà che riportare effimere e costose vittorie diplomatiche

e militari e derivarne cause di sconfitte (politica polonofila, campagne napoleoniche, alleanza franco-russa).

Detto questo del libro dello Johannet, che dovevamo mentovare perchè ne abbiamo tratto suggerimenti ed eccitamenti per questo nostro studio, diremo che in questo ci proponiamo di dimostrare: 1°) che il *nazionalitarismo* nella sua duplice forma, *etnica* (volontà *presunta* del popolo per ragioni di razza, lingua, ecc.) e *plebiscitaria* (volontà *dichiarata* del popolo), si fonda sopra un indebito trasferimento di concetti giuridici, propri di una data materia, ad una realtà storica che essi non sono capaci di comprendere; 2°) che il *nazionalismo* si fonda invece sopra un processo storico extra-giuridico, che assume *per accidens* le forme del diritto; come è accaduto del movimento nazionale italiano, il quale è sorto sotto l'influsso del principio di nazionalità ed ha dovuto essere difeso, dal Mancini e dal Mamiani in special modo, secondo i canoni del Nazionalitarismo, ma si è emancipato e dovrebbe interamente emanciparsi da ogni tirannia di formule giuridiche. Di regola lo sviluppo del nazionalismo procede per tre fasi: 1°) la formazione storica della *nazionalità incosciente;* 2°) la formazione di una *coscienza nazionale;* 3°) la creazione di un *sistema politico,* nel quale quella coscienza agisce come propulsore, imponendo scopi e postulati pratici. La prima fase, ch'è di solito la più lunga, è puramente storica. La seconda ha

carattere *psicologico e morale*. La terza concerne anche il diritto, ma in quanto il diritto è il momento statico della politica, come la politica è il momento dinamico del diritto.

II.

Quando noi diciamo *diritto* senz'altro, intendiamo con questo nome il solo diritto positivo.

Nè perciò ci professiamo positivisti e neghiamo *sic et simpliciter* il cosidetto diritto *naturale* o *razionale* o *ideale;* riteniamo piuttosto che le esigenze comprese nel concetto di questo diritto superiore siano etiche o politiche anzichè giuridiche, onde quel cosidetto diritto, meglio che *diritto* debba chiamarsi morale, politica, o anche filosofia, sociologia, economia, ecc. E una questione di terminologia, ma come tante altre questioni del genere, ha la sua importanza, perchè serve ad evitare infiniti equivoci.

Il diritto positivo è dottrina, legislazione e giurisprudenza, cioè posizione di principî e statuizione ed interpretazione di norme. La *materia* del diritto consta di rapporti di tre specie: 1°) fra poteri pubblici; 2°) tra un potere pubblico ed i suoi organi o i privati; 3°) tra i privati. Donde tre rami del diritto: l'internazionale, il pubblico interno e il privato. La *forma* del diritto consta di principî che regolano tali rapporti.

La forma del diritto è universale, e virtual-

mente può valere per tutte le nazioni. La materia del diritto è particolare, perchè particolari sono necessariamente i termini dei rapporti giuridici, cioè i soggetti di diritto, così enti pubblici come privati. In origine può darsi che ogni diritto soggettivo fosse un *jus singulare*, data la scarsa capacità astrattiva di chi dovette concepire le norme del diritto primitivo. Più tardi venne disposto *de similibus futuris*, perchè si riconobbe che i rapporti giuridici affettavano certi caratteri comuni a certe persone, cose o azioni. Si ebbe una classificazione delle persone, delle cose e delle azioni per uso esclusivo del giurista. Il rapporto giuridico ha per contenuto una misura di poteri; quindi esso non può intercedere che fra enti capaci di esercitare poteri tali da dover essere disciplinati dal diritto. La Nazione *non può* rientrare fra tali enti.

Invero il potere giuridico, essendo un potere *definito* o *definibile* secondo norme, non può competere che ad un ente definito o definibile. Ma la nazione non è tale. Essa non ha substrato fisso personale o reale. Le persone possono mutare non solo la loro nazionalità in senso giuridico, ma altresì la loro coscienza nazionale. Il territorio può passare non solo da uno ad altro Stato, ma da una ad altra nazione. L'Alsazia è stata più volte francese e tedesca, e potrebbe, come il Belgio, diventare una nazione a sè. Tra i macedoni vi è stato un continuo mutamento di nazionalità, serba, bulgara, greca, secondo gli eventi, nelle stesse persone. Lo Stato

ha invece un tale doppio substrato nei *suoi* cittadini, nel *suo* territorio, e così lo hanno le provincie ed i comuni. Un substrato personale hanno le grandi associazioni cosmopolite, come le chiese, le internazionali socialiste, la società teosofica, la massoneria. Ma la nazione è anima non corpo, benchè non possa agire che in un corpo e per mezzo di esso. L'anima non è, come tale, ente giuridico.

Conseguenza di ciò, le Nazioni non sono, come gli enti giuridici, ordinabili in serie. Gli Stati, malgrado le loro enormi reciproche difformità, hanno comune il carattere di potere pubblico più o meno indipendente. La Nazione è unità psicologico-politica, che ha una propria ed incomunicabile psicologia, come una propria incomunicabile politica.

Ogni nazione ha avuto un processo di formazione particolare ed un non meno particolare sviluppo storico. I così detti *fattori* della nazionalità hanno agito ed agiscono in modo diversissimo nelle varie nazioni. Pittorescamente il citato Johannet dice (op. cit., pag. 400): « L'Egitto è un fiume, la Giudea è una religione, la Gran Bretagna un'isola, l'Austria-Ungheria una politica, l'Italia una lingua, la Turchia una conquista, gli Stati Uniti un territorio, la Prussia uno Stato, la Francia una dinastia, una tradizione, un territorio ».

Il solo fattore storico comune alle moderne nazioni d'Europa e di America, che sono le sole vere nazioni (in Asia ed in Africa il concetto di Nazione è di importazione occidentale

e si è andato lentamente diffondendo, finchè dal Giappone è arrivato, in tempi recenti, fino alla Turchia ed all'Egitto) è la comune origine dall'Impero Romano e la persistenza, più o meno attenuata o alterata, della tradizione politica e giuspublicistica romana. Dalla frammentazione degli imperi di Occidente e di Oriente sotto la pressione delle invasioni e delle dominazioni barbariche sono sorte le nazioni moderne, o nel territorio dell'antico Impero e sulla base di popolazioni già più o meno romanizzate (Italia, Francia, Spagna, Inghilterra, Germania; Grecia, Serbia, Bulgaria, Moldo-Valacchia), o fuori di quel territorio e per l'esempio di nazioni già conquistate alla civiltà romana (Scandinavia, Polonia, Ungheria, Russia, Repubbliche Americane). L'*idea nazionale* si può definire come l'idea *romana* adattata alla vita ed agli scopi di collettività multiple e minori (minori sotto un certo aspetto, giacchè l'odierno mondo civilizzato, o quasi, è minore, in proporzione, dell'antico impero romano), e quindi, in forza di tale molteplicità, divenuta causa di concorrenze e di lotte.

L'idea nazionale, prima di affiorare alla coscienza di un popolo, si svolge in una fase sotterranea e incosciente; si intende che qui si parla di incoscienza relativa. In questa prima fase predominano i cosidetti fattori della nazionalità.

Questi fattori non hanno nulla di necessario e di fatale; essi preparano e non determinano il sorgere delle nazioni. V'ha in questo sorgere un

elemento spontaneo irriducibile alle cause naturali e storiche, che valorizza certi fattori e deprime o annulla certi altri. Ciò rende vuota di senso una teoria generale del nascere e del progredire delle nazioni. La nazionalità è fuori dei quadri della sociologia e del diritto, come tutti i grandi fatti storici.

III.

La dottrina del principio di nazionalità disconosce questo carattere esclusivamente storico della nazione. Essa pretende ridurre la nazione ad uno di questi due concetti eterogenei ad essa: 1°) un *gruppo etnico;* 2°) un'*associazione volontaria*. Il primo indirizzo è prevalente nelle dottrine germaniche e si traduce, come si è detto, nell'ammissione della *volontà presunta* di un dato gruppo di costituire un ente unico e indipendente nella società internazionale. Il secondo indirizzo, che predomina invece nelle teorie francesi e anglosassoni, dà valore alla *volontà dichiarata* di maggioranze legalmente riunite e votanti. Il primo è stato elaborato dagli studiosi e proclamato dalle cattedre, il secondo è germinato dalla teoria e dalla pratica delle assemblee parlamentari.

Non rifaremo a questo proposito la storia e la più o meno esatta preistoria del *pangermanismo,* che sono state tante volte, durante la

guerra, fatte ed esposte da competenti e da incompetenti. Accenneremo solo brevemente a quel periodo veramente critico del pensiero nazionale tedesco, che si riassume nei tre nomi di Kant, Fichte e Hegel, i quali hanno, nel campo sociale e politico, un comune progenitore intellettuale in Rousseau. È mirabile vedere come la dottrina democratico-socialista del *contratto sociale* sia finita col servire di fondamento al più dogmatico, esclusivo e imperioso nazionalismo. La dialettica alemanna poteva solo attuare il passaggio dal Popolo, fonte dello Stato e superiore allo Stato (Rousseau), al Popolo-Stato (Kant e, meglio, Fichte), e da questo al Popolo-Stato-Nazione (Hegel). Con faticosi ragionamenti Hegel dimostra nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (specialmente nei §§ 279 e 358) che la vita del popolo si concentra nell'opera degli organi dello Stato o, in difetto, in quella dei suoi condottieri, e che la vita internazionale si concentra alla sua volta nell'azione di quello Stato che rappresenta, in una data epoca storica, l'Umanità, e che, dopo la caduta dell'impero romano e l'irreparabile decadenza delle nazioni occidentali, latine ed anglosassoni, non può essere che il *Reich* germanico. Per gradi irti di astrazioni e di argomentazioni, si passa così, dalla sovranità del popolo di una Ginevra, politicamente e di nuovo religiosamente riformata, sui proprî ottimati, alla sovranità sul mondo di un monarca e di un cancelliere prussiano.

Il risultato delle meditazioni di Fichte sulla

civiltà germanica è il seguente. V'ha oggimai una sola civiltà originale e universale: la germanica. Con le dominazioni barbariche e con il Sacro Romano Impero essa è stata comunicata alle nazioni dette latine. Con le conquiste essa è stata imposta agli Slavi, ai Finni, ai Magiari. Bisogna mantenere ed ampliare questa grande civiltà centrale e farle gravitare attorno le minori civiltà germano-latine, germano-slave, ecc. Verso la fine dello scorso secolo, alla *civiltà* si sostituì, conforme all'indole pratica ed empirica dei tempi, la *Kultur*, cioè la scienza positiva e la tecnica. Grazie al suo carattere estrinseco e alla sua possibilità di diffusione con mezzi autoritari e materiali, la *Kultur* avrebbe potuto dominare su tutte le genti del mondo.

Ma il nazionalitarismo etnico dei tedeschi non è solo nè principalmente l'opera dei grandi filosofi e dei recenti imperialisti. Esso ha avuto un particolare colore romantico, che lo ha fatto prediligere dagli storici e dai filologi. Infatti storici e filologi sono andati a studiare le lingue e le memorie locali, e a farle conoscere e ad esaltarle presso gl'indigeni, nelle Fiandre, in Irlanda, in Finlandia, in Lettonia e in varie altre nazionalità minori, sorte o da sorgere. La pazienza con la quale il tedesco affronta lo studio dei più rozzi e poveri idiomi, la sua poca ripugnanza a scendere, con la qualità di dotto, in certe bassure culturali, la sua fantasia che sa alle volte così abilmente vestirsi di apparenze scientifiche, fecero, in queste missioni intellettuali, maraviglie. Il moto irlandese, or-

mai non più contenibile se non si annienta da sè con i suoi eccessi, la definitiva separazione della Finlandia e dei paesi baltici dalla Russia, il flamingantismo riattivato nel Belgio malgrado la meglio cementata unità nazionale e politica, sono in gran parte opera della scienza tedesca. Così il nazionalitarismo scientifico si rivela, qual esso è nelle origini, strumento di un imperialismo, foggiato e adoperato a danno di un altro imperialismo. Vero è che da un estero nazionalitarismo può nascere un indigeno nazionalismo.

In Germania non si è sentito il bisogno, come in Francia, di scindere il nazionalismo dal nazionalitarismo. Innanzi tutto, il primato della civiltà germanica è poco discusso; i dissidenti sono scrittori notoriamente paradossali, democratici, socialisti e sovente ebrei. Si può ammettere tanto più facilmente il diritto dei popoli stranieri in quanto a nessuno viene in mente di equipararlo in tutto al diritto del popolo tedesco. Inoltre i popoli stranieri ammessi a partecipare dei benefici della nazionalità sono in genere popoli piccoli e deboli o di contestabile autonomia etnica. La scienza geografica e antropologica tedesca eccelle nello scoprire nuovi popoli. I Ladini e i *Friauler* (friulani) sono per essa ben distinti dagl'italiani. I fiamminghi finchè non si fondano, con gli olandesi o senza, nella gran massa del popolo tedesco, sono un popolo a parte. La dialettologìa, il *folklore*, la storia locale forniscono i criteri per riconoscere uno speciale *Volksgeist*. Bisogna in questi la-

vori distinguere ciò che è pura ricerca scientifica, e che può e deve avere carattere oggettivo, dalle illazioni di ordine politico che sono di regola interessate ed arbitrarie. La circostanza che i dati della filologia, dell'etnografia e della stessa storia possono venire contraddetti o superati dalla *volontà* delle popolazioni, o di quelle classi o persone che tale volontà sono in grado di interpretare, esprimere, modificare o anche mutare, sfugge a quegli adoratori, sovente artificiosi, di un passato talvolta artificiosamente concepito o presentato. Volendo dare una forma giuridica alle pretese di questo preteso spirito nazionale, non ve n'è altra all'infuori di quella, come si è detto, della *presunta volontà popolare* o del *tacito plebiscito*.

La dottrina del Savigny, che identifica il diritto con lo sviluppo fatale e spontaneo delle tendenze di un popolo, e, mentre trasporta la reale esistenza del diritto oggettivo ad una fase anteriore alla sua prima formulazione, ne fa una specie di *diritto soggettivo diffuso* della massa del popolo, è stata adattata più volte ai presupposti e ai postulati del nazionalitarismo etnico. Le dottrine più complesse del Mancini e del Mamiani si collegano con la teoria romantica del diritto popolare, che ebbe la sua più genuina espressione nel Savigny. In tal modo l'origine del diritto nazionale si fa risalire al periodo oscuro della nazionalità incosciente. Quel diritto investe anche le fasi del primo sviluppo della nazione *in fieri*, e, poichè allora questa ha bisogno di aiuto e di protezione, porge alle na-

zioni maggiori il mezzo giuridico di farsi tutrici delle minori, di intervenire nella vita politica e spirituale di queste e di regolarne il corso. Così la Germania prima della guerra, si è assunto il compito di proteggere e dirigere tanti popoli di civiltà diversa, dal Belgio all'Ucraina, dalla Persia alle isole Faer Oer. Ciò non ha nulla da vedere col *mandato* espresso e affidato dai trattati internazionali, che presuppone invece la nazionalità elettiva, la quale dovrebbe maturare durante l'ufficio temporaneo e pedagogico esercitato dalla nazione mandataria.

IV.

Il nazionalitarismo elettivo si fonda sulla *volontà dichiarata* del popolo. È un'applicazione al diritto internazionale del principio della sovranità popolare, e ha origini angloamericane e francesi. Esso si imbatte nei problemi fondamentali della sovranità popolare: *dove* risiede questa sovranità? *Chi* la rappresenta legittimamente? Può la volontà del popolo contraddire a se stessa? Puo contraddire a certe generali esigenze morali, culturali, politiche? Si dovrà dire: il *Sudan ai sudanesi* come si è detto: la *Savoja* o l'*Alsazia ai francesi?*

Il voto internazionale è il plebiscito; ma, a proposito di questo più che del voto, perchè immensamente maggiori ne sono gli effetti, oc-

corre chiarire qual debba essere il corpo elettorale ed in quali condizioni, sotto quali influenze, possa e debba manifestare le sue decisioni. Il grande problema è quindi quello di rispettare la *coscienza dell'elettore*. Il presupposto giuridico è il diritto dell'individuo associato, come il presupposto etico è il rispetto della coscienza individuale. Ma non è possibile sfuggire alla considerazione che nella realtà vi sono varie specie di coscienze e non tutte egualmente rispettabili. Come distinguere e graduarle? Ciò si fa di regola con criteri puramente politici.

La storia del nazionalitarismo elettivo si può riassumere in quattro fasi, che peraltro non sono successive, ma in gran parte contemporanee. La prima si inizia con la rivolta delle provincie americane e comprende tutte le rivoluzioni dell'America e le formule dottrinali alle quali esse hanno dato luogo fino alla ultima estensione della dottrina di Monroe. La seconda comincia con le conquiste *liberatrici* della prima repubblica francese e termina con le disillusioni di Sedan. La terza si volge in seno all'impero britannico, come movimento autonomistico delle colonie e dei territori dipendenti. La quarta è caratterizzata dall'avvento della *Società delle nazioni* e dai principii con i quali si è voluto giustificare il recente assetto dell'Europa nei trattati di pace. Le quattro fasi sono rappresentate, più o meno bene e integralmente da quattro nomi: Lafayette, Bonaparte, Lloyd George, Wilson.

A differenza del nazionalitarismo etnico, dove

la buona fede è rappresentata solo dai dotti e dai poeti, il nazionalitarismo elettivo non è tutto machiavellico. Napoleone I fu anche, diversamente da Bismarck, un idealista e volle sinceramente l'unità, sebbene parziale, e l'indipendenza, sebbene relativa, dell'Italia, quantunque non potesse disconoscere che in ciò era un futuro pericolo per la Francia. Napoleone III fu poi un puro ideologo. Nè si può negare la sincerità del nazionalitarismo professato, in una parte della loro vita e della loro carriera di uomini politici e di scrittori, da un Carnot, da un Michelet, da un Quinet, da un Renan, da un Taine perfino da un Thiers.

Ciò non di meno anche il nazionalitarismo elettivo è strumento d'imperialismo. Le grandi potenze democratiche sanno destare o acutizzare nei minori popoli le velleità nazionali eccitandole contro i dominanti. Come han potuto sovvertire a loro vantaggio la politica interna del Messico, così gli Stati Uniti hanno saputo suscitare lo spirito dell'indipendenza cubana e han saputo mantenere vivo l'antagonismo tra le repubbliche latine d'America e le nazioni europee. La Francia della Rivoluzione favorì l'indipendenza italiana perchè e finchè fu necessario per diminuire la forza dell'Impero germanico rappresentato dall'Austria. La politica del Secondo Impero ebbe carattere prevalentemente personale; in essa il nazionalitarismo elettivo diede le sue maggiori prove, ma attraverso di questo venne continuato il sogno borbonico e napoleonico del predominio della Francia in Oriente.

L'Inghilterra, ultima venuta nel maneggio del principio di nazionalità inteso al modo democratico, ha trovato in esso uno strumento assai pericoloso per la saldezza del suo impero. Tuttavia non ha potuto farne senza, per le necessità della sua politica estera e perchè esso era un complemento inevitabile della ideologia liberale e pacifista, sulla quale si fonda il suo dominio mondiale.

Ma certamente la *Società delle nazioni* sarebbe stata lo strumento più perfetto dell'imperialismo anglo-americano, e tale quale essa ora è, potrebbe un giorno servire a quello scopo.

Nella commissione incaricata di elaborare il patto della Società, scrive il professor H. Lalouel « si parlava sopratutto in inglese, ma parecchi non l'intendevano e altri volevano parlarlo senza conoscerlo perfettamente. Ne risultarono esitazioni e mormorii, che non giunsero fino alla confusione, perchè l'assemblea era poco numerosa, ma nel fatto sembra che questo nuovo metodo (*dei colloqui fra i rappresentanti delle nazioni*) abbia piuttosto fatto perdere del tempo anzichè guadagnarne ».[1]) Oltre questo predominio della lingua inglese fra gli Stati presentatisi ed ammessi, nella Società delle Nazioni sono in prevalenza le colonie e i *dominions* britannici con voto speciale, come il Canadà, l'Australia, la Nuova Zelanda, l'Africa australe e l'India (è degno di nota che solo l'India destò

[1]) Lalouel, *Les conceptions politiques de la Société des Nations et l'elaboration du Pacte* (nella *Revue generale de droit international public*, 1922, nn. 3-4, pag. 198).

diffidenze, sebbene per le sue velleità d'indipendenza e la sua popolazione fosse la meno sospetta di docilità servile agl'interessi britannici) e gli stati di fatto dipendenti dall'Inghilterra, come il Portogallo e la Grecia, ai quali fanno contrappeso gli stati dipendenti dagli Stati Uniti, come Panama, Cuba, Haiti e le Repubbliche dell'America centrale. In caso di accordo fra le due potenze anglosassoni, il loro blocco diverrebbe, grazie alla Società delle Nazioni, l'arbitro dei destini del mondo.

La lotta fra Wilson e i suoi oppositori americani non sembra nata, in fondo, che da un diverso giudizio sull'opportunità del momento di cominciare quell'*americanisation of the world* che è il puro programma *yankee*. Wilson, ideologo e umanitario, credeva nella capacità dell'America di *pacare orbem* fin da oggi instaurando il regno della giustizia. I suoi avversari credono che bisogna prima compiere l'opera implicita nella dottrina di Monroe, americanizzando, cioè sottomettendo al dominio esclusivo politico, morale e culturale degli Stati Uniti, tutto il nuovo continente. L'uno confidava nella propaganda democratica e nello apostolato etico (es. il proclama al popolo italiano contro i suoi governanti); gli altri non si sognano di negare la efficacia della forza nello stato attuale e prossimo del mondo.

I metodi wilsoniani, come hanno servito a suscitare nelle Americhe rivoluzioni favorevoli agli Stati Uniti, così potrebbero servire a far nascere o accrescere in Europa delle nazioni

rispondenti all'ordinamento di giustizia concepito dai governanti e dagli uomini politici americani. La *nazione* del Wilson, come il *popolo* del Locke, è la moltitudine che dà origine allo Stato con la sua volontà, e alla quale si attribuisce una personalità storica anteriore allo Stato e da questo indipendente. Il giusnaturalismo, che tuttora impera sul diritto positivo e nella giurisprudenza americana, ponendo il legislatore sotto il controllo del giudice e questo sotto la guida del puro teorico[1]) trasferisce oltre l'ordinamento giuridico positivo i concetti giuridici e fa della nazione una persona giuridica di diritto naturale. In questo modo si viene a sopprimere la Storia, poichè si fissano le Nazioni in un momento del loro sviluppo e se ne pretende anticipare con finzioni giuridiche l'effettivo sorgere e formarsi. Un tal diritto non è quindi la consacrazione di un fatto storico, ma la creazione di una data ideologia o arte politica.

Le celebri prelezioni di Pasquale Stanislao Mancini *Della nazionalità come fondamento del diritto* (1851) e *Lineamenti del vecchio e del nuovo diritto delle genti* (1852),[2]) e il poco meno celebre libro di Terenzio Mamiani, *Di un nuovo diritto europeo* (1859),[3]) ebbero origine da una esigenza pratica: la giustificazione del

1) Veggansi gli esempi strani e istruttivi riportati da R. Pound, *La Filosofia del Diritto costituzionale americano* (in *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, 1922, fasc. 1).

2) Pubblicate nel volume: *Diritto internazionale. Prelezioni*. Napoli, Marghieri, 1873, che citiamo.

3) Citiamo l'edizione di Napoli, Mirelli, 1860.

sorgere del nuovo Stato italiano di fronte al precedente diritto pubblico e internazionale. Lo Stato italiano nasceva con la pretesa di rivendicare e asserire un diritto nuovo, perchè non più riconosciuto, ma originario e per secoli conculcato. Esso non diceva di sè quel che della Repubblica Francese aveva detto Napoleone I: che, come il sole, essa non aveva bisogno di dimostrare la sua esistenza.

Al tempo delle prelezioni Mancini, il nazionalitarismo etnografico e l'elettivo erano egualmente in fiore. Il Mancini, con eloquenza un po' verbosa, cercò di conciliarli. Egli distinse nella nazionalità degli elementi *materiali* e un elemento *spirituale;* i primi erano la *regione, la razza, la lingua, le costumanze* ed anche *la storia*, il *diritto* e la *religione* (!!); l'elemento spirituale era la *coscienza della nazionalità*. Il Mancini considerava giustamente come essenziale il solo elemento spirituale; ma nel dare una definizione della *nazionalità* (e non della *nazione!*) stimava più conveniente seguire un metodo eclettico. Infatti la definiva: *una società naturale di uomini da unità di territorio, di origine, di costumi e di lingua conformati a comunanza di vita e di coscienza sociale.*[1]) Si poteva bene obbiettare: dove è l'unità di territorio in Polonia? di origine in Italia e in Francia? di lingua nel Belgio e nella Svizzera? e quali sono i costumi che non siano oggi locali (l'uso di certi cibi, di certe fogge di vestire, ecc.) e per lo più ristretti a certe

[1]) Op. cit., pag. 37.

classi, o internazionali, come la moda in genere, il galateo, i veri od ostentati sentimenti filantropici, ecc.?

La conservazione e lo *sviluppamento* della nazionalità sono, per il Mancini, non solo diritti, ma *doveri giuridici dei cittadini. Lo sviluppamento* di cui parla il Mancini è il progresso interno e non la conquista o l'espansione all'estero. La *conquista* è anzi riposta, insieme con l'acquisto per successione e con l'*equilibrio* politico giudicato esteriore e meccanico, fra i modi di negazione della nazionalità. L'ideale era la *libera ed armonica coesistenza di tutte le nazioni;*[1]) nè più nè meno che l'ideale wilsoniano.

Eclettico nella determinazione del principio razionale della nazionalità come nella definizione di essa, il Mancini mette in rilievo che la nazionalità, come è da lui concepita, si può giustificare seguendo così il contrattualismo come lo storicismo. Il vincolo di nazionalità, egli sostiene, è il solo che può dare l'immagine di un tacito patto primitivo fra gli uomini associati meglio che un favoloso patto politico. In quanto poi ai seguaci della scuola storica, egli osserva che, se per essi la lingua e il diritto sono prodotti spontanei e irresistibili della vita nazionale, devono essi riconoscere nella nazionalità il cardine primo del loro sistema. Ed anche i fautori del socialismo, del liberalismo e del *diritto divino* dovrebbero, secondo il Man-

[1]) Pag. 53.

cini, riconoscere la convenienza del principio di nazionalità con certe parti delle loro dottrine.

Più tardi il Mancini, come deputato e come ministro del Regno d'Italia, non comprese affatto gl'intendimenti della politica africana del Crispi; apparve allora la differenza fra la *nazionalità* di un eminente giureconsulto ed avvocato e la *nazione* di un vero uomo politico.

Il volume del Mamiani, malgrado l'enfasi e la prolissità che, come in altri scritti (sebbene in questo un po' meno) del famoso patriota e filosofo marchigiano, tolgono a volte forza agli argomenti, è fra i più meditati e considerevoli in materia. Il Mamiani è eclettico come il Mancini. La sola differenza è che il Mamiani vuol sollevarsi, oltre alla considerazione dell'aspetto europeo, ad un ordine razionale delle nazioni e dei loro rapporti. Egli riprende le idee del Gioberti, ma senza alcuna pretesa di primato per l'Italia e senza alcuna missione politica per il Papato.

La libertà dei popoli non è illimitata; essa ha un limite nella *ragione morale* e nel *senno politico*. Chi possiede questa ragione e questo senno? Nè i *principi* nè i *popoli,* ma i *migliori in iscienza e in virtù.*[1]) Dunque plebisciti, ma non suffragio universale. È il pensiero della Destra, in contrapposto a quello della Sinistra, riflesso nelle prelezioni del Mancini. Ma tale opposi-

[1]) Op. cit., pag. 243.

zione riguarda la politica e il diritto interno, non il diritto internazionale. Le conquiste nuove non sono ammesse, ma sono rispettati gli effetti delle conquiste antiche, quando abbiano prodotto la fusione dei vincitori e dei vinti in una sola patria. I discendenti dei Longobardi possono rimanere tranquilli. I popoli *non riconosciuti e senza ufficiale rappresentanza* possono pretendere che sui loro reclami si provveda *nei termini della comune libertà e giustizia*.

Il Mamiani riconosce giustamente il principio della nazione nel *concorso spontaneo ed assiduo delle menti e delle volontà nello intendimento comune di comporre e mantenere a se stesse la forma di società.... più perfetta*,[1]) che è lo Stato. Ma poichè in questo concorso spontaneo ed assiduo egli non vuole soltanto vedere un fatto storico, ma vuol farne un principio giuridico, è costretto a stabilire certi contrassegni di tal concorso e ad attribuire ad essi certi effetti di diritto negandoli ad altri. Di conseguenza egli riconosce *patria verace* agli Svizzeri, benchè diversi di origine e di lingua, e nega la qualità di Francesi a quelli di Nuova Orléans e di Spagnuoli a quelli della Florida, perchè gli uni e gli altri *amano e servono coralmente* la patria di Washington e di Franklin. Ma come aveva fatto il Mamiani a saperlo? Chi gli aveva garantito, se non l'*assiduità*, almeno la *spontaneità* dei servizi resi da quei Francesi e Spagnuoli al governo degli Stati Uniti, dove tanto

[1]) Op. cit., pag. 243.

tempo han durato e tuttavia persistono i conflitti di razza e di nazionalità?

I caratteri che il Mamiani vuole assegnare come *essenziali all'ente giuridico nazionale* restano dunque, malgrado una più elaborata trattazione, vaghi ed arbitrari. Che anzi la necessità della evoluzione storica, che il Mamiani riconosce meglio del Mancini, fa vieppiù risaltare l'impossibilità o il pericolo di precisare il momento storico in cui la nazione assumerebbe qualità di ente giuridico con carattere di perpetuità. Non si vede perchè una lunga prova sia stata necessaria alla Svizzera e una breve debba bastare agli Stati Uniti.

VI.

La *nation*, nel linguaggio del 1789 e del 1791, significava *la massa dei cittadini, non ancora giuridicamente designata e in funzione di potere costituente*. Infatti la *Déclaration* del 1789 dice: *Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation* (art. 3). E la costituzione del 1791: *la souveraineté.... appartient à la nation; aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice* (tit. III, art. 1). La *Déclaration* del 1793 dice *peuple* in luogo di *nation* (art. 25). Benchè tale cambiamento di termine fosse ispirato dalla

preoccupazione di respingere come ingiusto e incostituzionale ogni espediente legislativo per sottrarre l'esercizio di fatto della sovranità alle masse meno abbienti e più incolte, non si può negare che, sotto l'aspetto sociale e giuridico, quella sostituzione fosse giusta. A differenza del latino classico, in cui *natio* aveva significato etnologico ed era quasi sinonimo di *gens* mentre *populus* aveva significato politico,[1]) oggi nazione ha valore storico-politico e designa società gerarchicamente costituite, mentre *popolo* ha valore puramente etnografico e demografico.

Una più recente dottrina del diritto costituzionale, sorta in Germania ed accettata con modificazioni in Italia e in Francia, considera la nazione non più come potere sovrano e costituente e come fonte dello Stato, bensì come *organo* dello Stato.[2]) In pratica questa dottrina ravvisa la nazione nel *corpo elettorale,* riunito a scopo di voto e di *referendum* ed esercente una funzione attribuitagli dallo Stato e nello interesse dello Stato. In questa concezione, si può considerare la nazione come persona giuridica o come consistente in più persone giuridiche. Dove, come in Francia, la nazione così intesa deriva i suoi poteri dallo Stato e non può ritenersi soggetta ad alcuno degli organi

[1]) Populus est non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis *juris consensu* et utilitatis communione sociatus (CICERONE, *de re publica*, I, 25).

[2]) Di questa teoria vedasi una breve esposizione e critica in DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, 2e éd. vol. 2°. pp. 18-20. Parigi, 1923.

di questo, essa è un organo *necessario*, oltrechè primario e diretto, dello Stato, dal quale può distinguersi meglio in teoria che in pratica; tuttavia il principio giuridico della sovranità esclusiva dello Stato rimane salvo.

La dottrina della nazione-organo non urta contro il principio dell'unità dell'ordinamento giuridico, perchè non crea una dualità di supremi poteri giuridici: quello della Nazione e quello dello Stato; ma essa introduce nella teoria degli organi dello Stato un elemento extragiuridico in quanto il carattere di nazione ad un corpo elettorale non può essere conferito dalle leggi nè può sorgere in esso in virtù di un fatto giuridico. In realtà si tratta di un tentativo di conservare qualche elemento della dottrina democratica della sovranità popolare, mediante un equivoco terminologico. Il popolo che vota nei comizi elettorali o nel *referendum* non è la nazione più che nol sia il popolo che sceglie o muta la forma di governo, o che decide sulla sua appartenenza ad un dato Stato o sulla creazione di un nuovo Stato. Giuridicamente parlando, esso è un'organo della funzione legislativa in partecipazione o in sostituzione dell'organo principale e ordinario, che è il Parlamento. Storicamente e politicamente, può essere non altro che una massa agitata o dominata da passioni e interessi antinazionali.

Oltre all'inesattezza terminologica, la dottrina della nazione-organo cade in un equivoco non meno dannoso di quello che pone la nazione contro lo Stato, in quanto pretende subordi-

nare la nazione allo Stato. È una vera inversione di sani concetti l'attribuire una funzione statale alla nazione, in luogo di ammettere la funzione nazionale dello Stato.

VII.

La nazione non è, secondo noi, in alcun modo un ente giuridico, e quindi non può essere subietto di diritti e di doveri giuridici. Essa sta *oltre il diritto*. Non tutto ciò che è *scopo* del diritto ha *contenuto* giuridico. Il diritto si è occupato per secoli della condizione degli ortodossi in confronto di quella degli infedeli e degli eretici, nè perciò ha mai avuto contenuto religioso e teologico. Il diritto disciplina la famiglia, ma tutto ciò che concerne la vita morale dei coniugi, la funzione morale della paternità e della maternità, la pietà filiale, ecc., sfugge in massima parte alle definizioni e alle sanzioni giuridiche. Il diritto protegge la cultura, le scuole e gl'insegnanti, e rimane estraneo per se stesso alla vita scientifica e alla funzione didattica. Il diritto infine penetra sempre più nell'economia e nell'amministrazione degli Stati e delle società minori, regolando bene o male gli atti e determinando i poteri, ma amministrare e sostenere interessi sono attività del tutto distinte dal definire e dal dichiarare diritti.

La tecnica nel diritto positivo può servire a

scopi nazionali e antinazionali come a scopi morali e immorali. Essa può servire alla difesa della patria e dei nemici della patria, così come può difendere la scuola e la bisca, la casa di Dio e il tempio di Venere. Essa ha un contenuto universale, al pari della medicina e della ingegneria civile e militare, le quali hanno scopi sociali elevatissimi, ma possono venire adoperati a scopi antisociali. Ciò, si intende, non va detto di quel diritto naturale, razionale o ideale, che, come dicemmo, è per noi morale anzichè diritto.

Noi non pretendiamo affatto che le nazioni, e per esse chi le regge o rappresenta, siano affrancate da ogni vincolo di dovere morale. Le conquiste irragionevoli, le violazioni della fede e dell'umanità, le soverchierie e le oppressioni che siano veramente tali, e cioè semplici abusi di forza e non mezzi straordinariamente energici di tutela dei propri legittimi interessi, vanno risolutamente condannate. Ma noi neghiamo che a tutti i doveri morali delle nazioni debbano corrispondere doveri giuridici; riteniamo anzi che il diritto non possa disciplinare che in minima parte i rapporti internazionali e la vita delle nazioni. Molte poi delle apparenti norme giuridiche del diritto internazionale o sono formulazioni dottrinali di espedienti politici o sono soddisfazioni puramente verbali di certi sentimenti di giustizia, che sarebbe impossibile o non conveniente appagare nel fatto. Il diritto internazionale ha guadagnato molto in serietà e in precisione dal giorno in cui i suoi cultori

hanno cominciato a rendersi ben conto della realtà storica, e a persuadersi che tanto da loro si potevano impedire le guerre quanto dai sismologi i terremoti. Siamo ormai lontani dalla sicurezza dialettica, con la quale i Carnazza Amari, i Fiore, i Contuzzi deducevano diritti e doveri giuridici dal presupposto di una società internazionale organizzata secondo un tipo invariabile.

La scienza del diritto internazionale, come quella del diritto costituzionale, non può collocarsi fuori e sopra della Storia; e qui per la Storia si intende, non il fatto singolo, nudo e brutale, ma *quell'ordine di eventi nei quali si rivela il processo dello spirito umano*. Può darsi che un giorno il corso degli eventi storici si orienti verso la costituzione di un solo ordinamento giuridico mondiale, nel quale le nazioni e gli Stati non siano che membra di un solo organismo. Oggi la solidarietà delle nazioni non può che essere contenuta nel campo morale ed intellettuale. Mentre una gente *impera* ed altra *langue,* mentre le concezioni giuridiche variano da popolo a popolo, mentre la legge della concorrenza è così ferrea che uno Stato il quale tenti sottrarvisi, dispensando più o meno largamente i propri cittadini dal dovere di lavorare (es. la Russia bolscevica) o di combattere (es. il Belgio e la Svezia di anteguerra e altri Stati ultrapacifisti) finisce col rimanere fatalmente isolato o schiacciato; le norme giuridiche positive devono adattarsi alla necessità storica della concorrenza e della lotta. Il che esse debbono fare, non tanto pretendendo di discipli-

nare i conflitti, quanto subordinando i loro precetti alla eventualità dei conflitti stessi; non tanto creando un *nazionalismo giuridico* quanto contenendo il diritto entro i limiti via via segnati dal nazionalismo.

Nazionalismo giuridico è una contraddizione in termini, perchè il nazionalismo, come tale, sta *oltre il diritto*. Il nazionalismo si riassume nella volontà, prima subcosciente, poi sempre più cosciente, di formare uno Stato, quindi di dare allo Stato unità organica e omogeneità spirituale, di accrescerlo, di svilupparlo e di dargli esterna autorità e potenza. Questo fatto psicologico può essere determinato da fattori diversi. L'unità di razza, o che si fondi sopra reali o credute derivazioni genealogiche, o che sia stabilita da una lunga convivenza di famiglie e da comunità di costumi cementata da abitudini endogamiche, è un fattore efficace di unità nelle piccole nazioni; nelle grandi perde sempre più importanza. Ma i contrasti troppo stridenti di razza, specie se relativi a spiccati caratteri somatici (es. fra bianchi e negri) sono un fattore di disgregazione. L'unità di lingua è per sè insufficiente come fattore di unità (es. Inghilterra, Spagna e loro colonie; Germania e Svizzera; Olanda e Fiandra; Danimarca e Norvegia); ma la pluralità di lingue costituisce un permanente pericolo di divisione (es. il flamingantismo nel Belgio, l'uso degli idiomi originari negli Stati Uniti, anche l'emulazione fra tedesco e francese nella Svizzera). L'unità religiosa è per sua natura troppo più vasta della na-

zionale e non basta a fondare e riunire nazioni; non solo il Cattolicismo romano in primo luogo, ma l'ortodossismo orientale, l'anglicanesimo (britannico, americano, coloniale), il calvinismo, l'unitarismo e altri minori sistemi religiosi sono internazionali. Ma la pluralità di religioni è per sè un principio dissociativo, che solo da un forte sviluppo del sentimento nazionale e da una civiltà spiritualmente autonoma può essere vinto. Ciò avviene in Germania e nella Gran Bretagna; ma in Rumenia è forte il contrasto fra gli ortodossi della Moldo-Valacchia e i cattolici della Transilvania, in Irlanda sembra irriducibile quello fra i protestanti dell'Ulster e i cattolici del resto della isola. La questione ebraica, nei paesi dove sono masse di ebrei poveri e poco colti, presenta difficoltà quasi insolubili. In genere la razza, la lingua e la religione sono fattori dissociativi quando son multipli e non sono fattori associativi, se non in piccola parte, quando sono unici; si può dire che nelle nazioni *i fattori di disgregamento operano con più efficacia che non quelli di aggregamento.* Ciò conferma che la nazione non è opera di fattori, ma di un sol fattore, anzi essa è questo fattore medesimo: la volontà nazionale.

L'azione unificatrice dello Stato o è preparazione dell'affermazione nazionale o ne è conseguenza e sviluppo. Molte nazioni preparate da azioni statali non sono venute in essere, per insormontabili difficoltà geografiche o storiche. L'Aragona non potè riunire in unica nazione il Nord-Est della Spagna, le Baleari, la Sardegna,

la Sicilia e il mezzogiorno d'Italia, sopratutto per la discontinuità del territorio. Ragioni geografiche egualmente impedirono di formarsi ad unità nazionale alla Lotaringia tra il nono e l'undicesimo secolo e alla Borgogna nel decimoquinto. Invece le Alpi, i Balcani e i Carpazi costituivano la cornice di un territorio favorevolissimo a diventare la sede di una nazione unica. Ma l'opera di unificazione spirituale nell'Impero austro-ungarico venne cominciata troppo tardi, venne tentata con mezzi fatalmente inadeguati e contrariata dall'azione delle nazioni confinanti già saldamente organizzate o che si venivano rapidamente organizzando: la Germania, la Russia, l'Italia, la Serbia, la Rumania. Se ciò non fosse stato, anche l'Austria sarebbe oggi una nazione allo stesso modo della Francia, della Germania e dell'Italia.

Così noi opponiamo alla *volontà presunta o dichiarata del popolo,* cioè di una massa elettorale che può essere lo strumento della classe più numerosa e meno illuminata o di un governo straniero (e in ogni caso o è un fatto contingente e transitorio, o è una interpretazione più o meno arbitraria dei fatti storici) *la volontà della storia,* che si esprime da coloro che *fanno la storia,* siano individui, classi o popoli, ma che comunque non si manifesta che in un *processo storico.* E la Storia c'insegna che la nazione comprende in sè, come elemento, un popolo, ma non è popolo, bensì Stato nel suo divenire o già divenuto.

STATO E SINDACATI[1]

§ 1. — Sindacati diconsi, nella prassi e nella dottrina giuridica, quelle associazioni *professionali* di *lavoratori* o di *datori di lavoro,* che hanno per iscopo immediato la tutela degli interessi sopratutto economici dei loro membri e possono avere, come scopo mediato, la protezione di interessi, anche questi prevalentemente economici, di più estese e varie collettività.

Il Sindacato può venir considerato sotto un triplice aspetto: economico, giuridico, politico. La funzione economica del sindacato consiste principalmente nel sostituire, nella lotta della concorrenza, alle deboli forze dei singoli le più ingenti ed efficaci di coalizioni vaste ed omogenee. La tendenza del sindacato è verso la conquista del mercato dei prodotti dell'attività dei suoi membri; il limite della sua azione è la realizzazione del monopolio in suo favore, e cioè dell'imposizione dei prezzi di suo massimo vantaggio. La funzione politica del sin-

[1] Pubblicato in *Politica*, nn. LV-LVI (30 aprile-30 maggio 1924).

dacato è naturalmente subordinata all'economica. Ragionevolmente la scienza economica si continua a chiamare d'ordinario *economia politica,* poichè, qualunque sia l'origine storica di questo appellativo, è certo che tutti i fenomeni della vita economica sono, in maggiore o minor grado, in una o in altra forma, secondo i tempi e le circostanze, modificati o dominati dalla realtà politica. La stessa lotta economica si combatte nella società odierna in gran parte con mezzi politici.

Nel campo giuridico i Sindacati vengono in considerazione solo allorquando sono dotati dal diritto positivo di specifiche capacità giuridiche, sì che rivestano, più o meno perfettamente, la qualità di *persone giuridiche.* Poichè il riconoscimento giuridico del Sindacato può avere per iscopo o per effetto tanto l'incremento di esso quanto l'arresto della sua attività di fronte ad altre opposte esigenze, la condizione giuridica del Sindacato, presa in astratto, non ha molto rilievo per la considerazione della reale efficacia di esso, che è sopratutto economica e politica. Uno studio, pertanto, del regime giuridico dei sindacati nelle diverse legislazioni, se non abbia scopo puramente dogmatico, va condotto in raffronto della sua costituzione e della sua opera nel campo della politica e dell'economia.

Riservandoci di esaminare in altra sede i rapporti propriamente giuridici fra lo Stato e i Sindacati, noi intendiamo qui delineare la posizione politica dei Sindacati in genere rispetto allo

Stato, tenuto conto della loro funzione prevalente, che è l'economica.

§ 2. — Chi ama le formule riassuntive trova che il sindacalismo è la teoria del diritto *professionale* in contrapposto del liberalismo e della democrazia, che sono le teorie del diritto *umano* e *civico*. E poichè l'*uomo* e il *cittadino* sono, si dice, esseri astratti, mentre il lavoratore è un essere concreto, se ne conclude che il sindacalismo sta al civismo liberale e democratico come il realismo all'ideologia. Il Sindacato sarebbe la realtà; lo Stato, composto di individui, legati da soli rapporti di comunanza giuridica e di indipendenza politica, sarebbe invece una costruzione intellettuale. Che se lo Stato si rivela ed agisce come realtà, ciò accade perchè, lo sappia e lo voglia oppur no, esso è di fatto un sindacato *sui generis;* è il sindacato delle persone che esercitano la *funzione del potere*, prevalente ma concorrente con le altre funzioni sociali, e che ha anch'essa carattere economico, poichè chi la esercita è ad essa legato da interesse economico, sotto forma di riscossione di stipendio o in altra guisa. Donde si traggono due conseguenze diverse, secondochè la funzione delle persone esercenti il potere si consideri come necessaria o utile o come superflua o dannosa. Il Duguit, che nel potere esercitato dagli organi dello Stato vede una funzione parallela alle altre funzioni sociali, ma la ritiene socialmente necessaria anche quando si svolge in contrapposto di altre (come la funzione di

chi fa arrestare il treno in certi punti è necessaria al pari di quella di chi il treno guida), largheggia nel riconoscere i diritti dello Stato di fronte a quelli dei Sindacati propriamente detti. Invece il sindacalismo puro, che ha avuto e in parte ha tuttora la sua attuazione storica nel soviettismo russo, nega teoricamente lo Stato e praticamente ammette solo una commissione esecutiva dei Sindacati federati, sebbene poi per necessità dia a quel concetto di esecuzione una portata ed un'estensione enormi. In questo caso, i comitati esecutivi dei Sindacati, esercitando tutte le funzioni dello Stato, prendono naturalmente, nel linguaggio dei rapporti internazionali, il nome complessivo di Stato.

Nè lo Stato *concorrente* con i Sindacati, nè lo Stato *esecutore* della volontà o gestore degl'interessi dei Sindacati, rispondono al concetto classico, e per noi solo valevole, di Stato. Noi consideriamo lo Stato come la potestà politica suprema e indipendente.[1]) Questo concetto ha ormai una lunga storia; esso forma il comune presupposto delle dottrine opposte, nella materia presente, dell'Orlando[2]) e del Panunzio.[3])

[1]) Nessuno ha meglio di Giambattista Vico espresso il concetto dell'indipendenza dello Stato (*Res publica*) nella propria sfera, paragonandola all'*aseità* divina: *Et res publica in eo quoque imaginem Dei refert, quod ut Deus Aseitate est in omni natura summus.... ita auctoritate civili est in civitate potestas civilis summa.... Cumque res publica quid universum sit, ut universo summus Deus praeest, ita potestas civilis in re publica omnia infra se, nihil habet superius* (De u. u. j. p. et f. u., CXIII).

[2]) *Lo Stato sindacale e le condizioni attuali della scienza di diritto pubblico* (in “Rivista di Diritto pubblico„, gennaio 1924).

[3]) *Stato e Sindacati* (in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto„, gennaio-marzo 1923).

Esso ha avuto un'espressione abbastanza genuina, benchè non del tutto pura di elementi eterogenei, nello Stato formato o piuttosto perfezionato dalla Rivoluzione francese, quale è tuttora inteso in Francia ed in Italia. In Inghilterra invece lo Stato, che ebbe una prima precoce realizzazione pratica dai Plantageneti ai Tudor, che fu con chiarezza meravigliosa, non comune fra gli anglosassoni, definito da Tommaso Hobbes, si andò poi oscurando nella teoria e infiacchendo nella pratica di fronte al Parlamento e al Parlamentarismo; essendo, di questi, divenuto il primo organo della sovranità superstatale del popolo, cioè delle masse elettorali, mentre l'altro è l'espressione politica dell'individualismo etico puritano. In Germania si sono invece avute, durante l'Ottocento, nella teoria e nella pratica, le più energiche affermazioni della supremazia dello Stato; ma considerando da vicino le teorie di un Laband e di un Gierke, per non citare che alcuni dei maggiori, e guardando alla realtà politica, della quale la sconfitta e il dopoguerra ci hanno rivelato aspetti dianzi poco osservati, si trova che il *Federalismo* (sistema politico generale delle popolazioni teutoniche, in Germania, in Svizzera e nell'Austria tedesca) e il *Corporativismo*, inteso in un senso specificamente germanico, pongono fra le concezioni tedesche dello Stato e la odierna e comune concezione latina diversità notevoli e profonde.

La Rivoluzione del 1918 ha portato via in Germania i residui della sovranità feudale che ri-

manevano in alcuni Stati, specie fra i minori, dell'Impero federale. Invece ha valorizzato enormemente le corporazioni operaie e capitalistiche e le consociazioni impiegatizie, di consumatori, di cittadini specialmente qualificati, ecc.; queste ultime più recenti e formate più o meno sul modello delle prime. Tali corporazioni e sodalizî affini hanno grande autorità nel *Consiglio Economico* del *Reich* istituito con *Verordnung* del 4 maggio 1920, n. 7493.[1])

La concezione dello Stato in Francia e in Italia si presenta con linee più semplici. Gli apporti della scienza pubblicistica tedesca sono stati preziosi, sopratutto per la costruzione delle teorie giuridiche, nei campi del diritto costituzionale e dell'amministrativo. Ma il concetto della *publica potestas,* come distinta e superiore agli enti, privati, è per origine e per chiarezza romano.

§ 3. — Escluse come estreme le tesi del *Sindacalismo integrale,* che si ritrovano in varia forma nella concezione del Duguit e in alcune teorie italiane, più o meno affini ad essa, noi intendiamo qui esaminare, sotto l'aspetto politico, quella teoria che ammette bensì la superiorità politica e giuridica dello Stato, ma ritiene come sorpassata l'altra che stabilisce la immediata supremazia dello Stato sugl'individui o sugli enti sociali costituiti o costituibili giuridicamente sul tipo degl'individui, e pone in-

[1]) Vedi *Reichsgesetzblatt,* 1920, pp. 858 e segg.

vece il Sindacato come un ente intermedio necessario fra lo Stato e l'individuo, destinato a regolare un numero più o meno grande, ma sempre considerevole, di rapporti interindividuali o intercedenti fra l'individuo e lo Stato.

Premettiamo che l'opinione, la quale raffigura lo Stato uscito dalla Rivoluzione come imperante solo su individui isolati e slegati, non è storicamente fondata. Solo nei tempi più torbidi e oscuri della Rivoluzione, quando lo Stato venne in Francia sopraffatto dal partito o fazione dei Giacobini e ridotto praticamente a comitato esecutivo della volontà di questi, si giunse a proscrivere ogni specie di ente sociale o collettivo diverso dallo Stato, dalle associazioni religiose alle accademie scientifiche e letterarie. Fobia politica e non rigorismo dottrinale ispirò siffatte proscrizioni. Si temeva dappertutto il regalista, il nobile, il prete, mentre poi si obbediva alle ingiunzioni dei *clubs* e delle società popolari, saldamente costituite sulla doppia base territoriale (quartieri di Parigi) e classistica (artigianato, piccola borghesia e categorie affini). Con la legislazione napoleonica si torna, seguendo la tradizione romanistica, a riconoscere gli *enti morali* accanto alle persone fisiche. Lo Stato vuol avere, secondo l'espressione del Vico, *omnia infra se, nihil superius,* ma non ha più diffidenze hobbesiane e russoviane. Riconosce che la Chiesa, e per essa gli enti ecclesiastici, le società economiche di protezione e di incoraggiamento all'agricoltura e all'industria, a maggior ragione le società commerciali e le culturali, devono

vivere di vita propria e con proprî mezzi. Il Secondo Impero, per sue vedute politiche, favorì le società di mutuo soccorso e poi anche le società operaie che costituirono il primo nucleo dell'*Internazionale* (1864). Le corporazioni colpite dalla Rivoluzione non rivissero in Francia perchè non avrebbero risposto in alcun modo alle nuove condizioni della vita economica e ai nuovi rapporti fra capitale e lavoro, determinati dalle invenzioni meccaniche e dalla grande industria.

Fra il 1871, l'anno dei disastri della Comune, e il 1884, l'anno della famosa legge sulle associazioni sindacali, il movimento per l'organizzazione operaia subisce in Francia un arresto. La legge del 1884 diede ad esso un vivace incremento. Giorgio Sorel ha in brevi tratti narrato l'origine e descritto gli scopi della legge.[1]) Il Sorel, il grande teorico del Sindacalismo, è colui che meglio ha compreso la ragione e la funzione storica dei Sindacati. La legge mirava a favorire i sindacati operai, poichè i capitalistici erano abbastanza tutelati dalla legislazione fin dal Codice Napoleone. Il Waldeck-Rousseau specialmente si proponeva di creare una forza alleata della Democrazia, con la quale premere sui partiti conservatori. Ma questi non tardarono a servirsi della stessa arma. Da allora i sindacati operai ed agricoli sono diventati un più o meno necessario ed utile coefficiente politico-economico dell'azione dei partiti. Quei partiti

[1]) *Considerazioni sulla violenza* (trad. di A. Sarno). Bari, Laterza, 1921, pp. 235 e sgg.

che non hanno potuto appoggiarsi sulla forza di masse sindacate sono vissuti di vita grama o hanno dovuto soccombere.

In Italia le cose non hanno proceduto diversamente. Il rapido cambiamento di indirizzo politico, seguito all'assassinio di Re Umberto, si annuncia con la creazione e la diffusione delle leghe e delle camere di lavoro e con la libertà degli scioperi e, in genere, dell'azione operaia. Questa non fu contenuta da una legge che moderasse, sia pure teoricamente, l'azione delle associazioni proletarie, ma lo fu, in genere, dalla politica del Governo. Le associazioni proletarie divennero il più saldo e fido sostegno della Sinistra costituzionale salita al potere dopo il 1901. Il Governo non cercò di accrescere l'opposizione socialista alla Camera, poichè essa lo avrebbe costretto ad assumere pericolose responsabilità interne ed internazionali. Gli bastava terrorizzare i conservatori e le classi dette borghesi. Se non che, come in Francia, il gioco politico della Sinistra venne presto compreso e sfruttato dagli avversarî. La democrazia cristiana, con i suoi sindacati bianchi, aveva preso notevole incremento, sotto l'impulso del Murri, durante il pontificato di Leone XIII, ma non aveva potuto avere accesso nella vita politica. L'azione politica concessa ai cattolici da Pio X non avrebbe dovuto avere carattere troppo democratico. Di fatto tuttavia, nella scarsa rappresentanza che ebbero allora i cattolici in Parlamento, vi furono una destra e una sinistra, e quest'ultima si appoggiò sui sindacati agricoli ed operai. D'al-

tra parte la grande industria comprese il profitto che poteva trarre dai sindacati dei lavoratori. Con gli alti salari battè in breccia e sottomise la media e piccola industria. Nel mondo commerciale e bancario avvenne altrettanto. Si formò così l'alleanza spontanea della plutocrazia, che aveva per lo più i suoi esponenti politici nelle frazioni più democratiche dei partiti borghesi (sinistra costituzionale, radicali, in parte anche i socialisti riformisti e i democristiani) con la demagogia. Questa, fino al suffragio universale, concesso nel 1913 quando si temeva un ritorno a destra da parte degli elettori borghesi, fu una forza extraparlamentare messa in gran parte a servizio di un Governo che traeva autorità legale dai voti del Parlamento. Si sapeva che una riforma democratica non approvata, o una legge *reazionaria* approvata, avrebbero prodotto i più gravi sconvolgimenti nel paese. Perciò i partiti e gli uomini di destra erano saggi. I sindacati operai erano gli organi di quella forza extraparlamentare. Si diffuse quindi l'idea, che era sorta in Francia, di trasformare questa forza da extraparlamentare in antiparlamentare. Perchè i sindacati operai avrebbero dovuto, con i loro mezzi morali ed economici, sostenere la democrazia borghese? Non erano essi ormai abbastanza forti? Perchè i rappresentanti degli interessi operai in Parlamento dovevano continuamente stringere accordi e addivenire a transazioni, più o meno palesi, con i governanti?

Se non che il sindacalismo antiparlamentare

prese subito due direzioni: una di origine intellettuale e borghese, l'altra di origine rivoluzionaria ed operaia. La prima mirava all'apoliticità dei sindacati, che non dovevano più avere etichette di partito o accettare il patronato di alcun partito. Dovevano bensì difendere gli interessi del Sindacato contro lo Stato, ma lasciando in piedi quest'ultimo. La seconda direzione era invece per la lotta ad oltranza contro lo Stato, e verso la soppressione dello Stato.

Intanto nei sindacati entravano via via le diverse categorie di dipendenti dello Stato. Dapprima quelle che per il genere di lavoro prestato e per le condizioni di vita e di cultura erano le più affini alle classi operaie. Lo Stato era il capitalista pubblico, più esposto che non il privato a certe forme di pressione politica, ma più armato di mezzi di resistenza e quindi più temibile. La Provincia e il Comune furono presi di mira non meno dello Stato. In breve il movimento si estese ai lavoratori intellettuali e ai funzionarî di grado più elevato. Si formò nella massa di questi una mentalità sindacalistica; nell'opera prestata non si vide che il lavoro materiale mal compensato e reso più aspro da una speciale disciplina. Il rialzo del costo della vita, già sensibile prima della guerra, non fu posto in relazione con le mutate condizioni del mercato e col più elevato costo di produzione, ma con la misura degli stipendi. Il Governo sentì che la sua fiducia nella fedeltà dei dipendenti non poteva più essere illimitata. Si cercò defi-

nire meglio e rafforzare la disciplina (testo unico sullo stato giuridico degl'impiegati del 1910), si tentò di usare maggior rigore verso i dipendenti dello Stato e degli enti pubblici che non verso gli altri lavoratori; ma infine, secondo la logica della democrazia, si cedette. I bilanci dello Stato e degli enti pubblici vennero gravati di oneri ingenti e progressivi, la disciplina venne rallentata, il lavoro nei pubblici uffici e nelle aziende socializzate venne ostacolato con regolamenti ingombranti. Così il Governo evitò noie e pericoli immediati, ma la democrazia borghese si avviò verso la sua morte.

§ 4. — Nel quinquennio 1909-1914 si diffonde la formula-programma: le fabbriche agli operai, la terra ai contadini, i servizî pubblici agl'impiegati. Intanto rappresentanze, talvolta politiche, ma spesso professionali, dei lavoratori e dei dipendenti penetrano nel Consiglio del lavoro, nelle commissioni per le riforme legislative, in certi consigli di amministrazione. Sorge così e si accredita l'idea di una collaborazione tecnica del capitale e del lavoro. I socialisti vi vedono una tappa verso l'espropriazione del capitale e l'abolizione del regime borghese. I partiti borghesi o semiborghesi di sinistra (demoliberali e radicali, democrazia cristiana) salutano l'avvento della collaborazione, ma la considerano dal solo punto di vista della soddisfazione degl'interessi degl'individui delle varie classi, i quali interessi dovrebbero comporsi in un certo equilibrio tale da assicurare

una certa pace sociale. Si dibatte allora la questione se per raggiungere questo scopo valga meglio lasciare in piedi le istituzioni democratiche e lo Stato liberale. In un notevole scritto di Guy-Grand: *Le procès de la Démocratie,*[1]) sono combattute le tesi del sindacalismo estremo e specialmente lo antiparlamentarismo sorelliano. Il Guy-Grand fa rilevare l'impossibilità di ridurre l'attività del cittadino alla sola attività professionale; ma considera il socialismo come un mezzo di realizzare la perfetta democrazia, in quanto, sottraendo il cittadino a diuturni e troppo pesanti obblighi professionali, gli dà il tempo e i mezzi di svolgere una più larga e intensa attività civica. Il sindacato sarebbe quindi uno strumento, almeno indiretto, di educazione civica, in quanto porrebbe in grado il lavoratore e il dipendente di partecipare alla vita politica, la quale non dovrebbe esaurirsi nella funzione parlamentare, ma attuarsi in un continuo controllo dell'opera dei parlamenti, ed esercitarsi anche col *referendum*. Le leggi poi dovrebbero essere flessibili e in continuo stato di esperimento. Una volontà popolare in perenne movimento e sempre sottoposta a processi di autorevisione non potrebbe costituire un ostacolo per l'attività sindacale. Il socialismo giuridico di Maxime Le Roy[2]) cerca in modo analogo di ridurre la legge e lo Stato a funzioni

[1]) Pubblicato nella *Revue de Métaphysique et de Morale*, anno 1910, e poi in volume a parte.

[2]) *La Loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie.* Parigi, Giard e Brière, 1908.

della volontà delle masse popolari raccolte nei Sindacati.

La critica del Le Roy come quella del Duguit si appunta contro il concetto russoviano della *volontà generale* e contro quello, emerso con la Rivoluzione francese, della *volontà nazionale.* Ormai è chiaro che lo Stato, se vuol vivere e riconoscersi una funzione propria, deve venire a patti con i Sindacati, anche con quelli dei suoi organi e dei suoi dipendenti. Si trovano in tal modo in contrasto le due concezioni del *Sindacalismo antistatale* e dello *Stato sindacalista.*

Il sindacalismo antistatale viene esposto e difeso da Paul Louis nel suo volume: *Le syndacalisme contre l'État.*[1])

Il Louis attribuisce l'insuccesso della rivoluzione russa seguita alla pace russo-giapponese al non aver i funzionari saputo legare alla loro causa una frazione sufficiente delle truppe di terra e di mare, onde gli esempî delle rivolte di Sveaborg e di Sebastopoli erano rimasti infruttuosi. Ciò che non era potuto accadere allora, accadde nel 1917. Il sindacalismo militare determinò in Russia, dopo la capitolazione col nemico, la distruzione dello Stato e la creazione della dittatura permanente di una classe-partito che riveste all'estero la qualità di Stato ed esercita funzioni statali, ma non è Stato, come Stato non erano gli ordini religiosi e cavallereschi (cavalieri di Malta, gesuiti del Paraguay) e le compagnie commerciali che in altri tempi hanno

[1]) Parigi, Alcan, 1910.

governato popoli in proprio nome o per conto di sovrani nominali. Il governo bolscevico ha realizzato l'ideale del sindacalismo antistatale nel modo e nella misura in cui un ideale politico può venire realizzato. In una appendice *Pour Lénine,* scritta nel settembre 1919 per la quarta edizione delle *Réflexions sur la violence,* Giorgio Sorel salutava nel bolscevismo l'attuazione del suo sindacalismo e nella nuova Mosca la *Roma del proletariato!*

§ 5. — Le origini del sindacalismo monarchico e nazionalista sono più complesse. Non si può sostenere che le vecchie corporazioni costituissero una forza per l'*ancien regime.* Se l'Editto sulle Patenti del 1776 danneggiò gravemente l'industria manifatturiera francese, giovando all'inglese, e fu tra le più efficaci cause occasionali della Rivoluzione, non è meno vero che il movimento per la libertà dell'industria e del commercio era affatto distinto dal movimento rivoluzionario promosso dai filosofi e dai riformatori. Esso appoggiava le istituzioni monarchiche dalle quali attendeva protezione, ed era, in genere, ben veduto dalla Corte. Le maestranze e le arti avevano spesso nel Medio Evo favorito l'opposizione locale contro l'accentramento regalistico. Esse rappresentavano il comunalismo e il privilegio, mentre la Monarchia rappresentava invece il nazionalismo e il diritto comune. Nell'*anarchia spontanea* del primo periodo della Rivoluzione, come ricorda il Levas-

seur,[1]) le popolazioni sollevate si opponevano con la violenza alla spedizione dei prodotti del mercato locale per altri mercati. Il governo *giacobino*, sopprimendo dogane interne e privilegi di maestranze, operava secondo lo spirito genuino della legalità.

Ma nel nazionalismo monarchistico francese v'ha una tendenza, più romantica che storica, a valorizzare gli elementi della società prerivoluzionaria, risolvendone gli storici antagonismi in un piano ideale di sintesi e di conciliazione. Di qui la simpatia nostalgica per la *provincia* e per la *corporazione*. Dal fatto che la Monarchia ha dovuto per secoli accettare o subire l'una e l'altra, se ne inferisce che vi sia stato un fondamentale accordo della Monarchia con l'una e con l'altra: *cum hoc, ergo propter hoc*.

Una ragione più prossima e più grave delle simpatie del nazionalismo per il movimento sindacalista è consistita nell'opera disgregatrice, che questo ha esercitato sul regime democratico. Vi è stata per circa un decennio (1904-1914) una *alleanza spirituale antidemocratica*, che ha potuto illudere osservatori superficiali su certe affinità fra le teorie del Maurras e quelle del Sorel. Ma il Maurras mirava alla vittoria dello Stato sulla democrazia, il Sorel alla distruzione dello Stato attraverso l'abbattimento della democrazia, in quanto questa era interessata, per i suoi scopi, a mantenere e ad apparentemente rafforzare la compagine statale.

[1]) *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France de 1789 à 1870*, 2e vol. 1°, pp. 34-37. Parigi, 1903.

Certo i giudizî del Maurras e dei principali nazionalisti francesi sul governo napoleonico e sulla legislazione napoleonica sono unilaterali ed eccessivi. Letterati anzichè giuristi ed economisti, quegli scrittori non si sottraggono al fascino del pittoresco che offre la società composita dei regimi anteriori alla Rivoluzione. Ma il difetto del regime napoleonico non consistè nell'aver finito di abbattere le forze ormai quasi estinte del passato, bensì nel non avere potuto e saputo creare una forza nuova avente le sue scaturigini nella società nazionale, senza distinzione di regioni e di classi, e di aver dovuto contare solo sull'appoggio dell'esercito e della burocrazia, strumenti necessari e primordiali dello Stato, ma forze derivate, non originarie. Quella vita che nè l'esercito nè la burocrazia poterono infondere nello impero napoleonico (come non l'avevano potuto infondere nell'antico impero romano), potrebbero le corporazioni riviventi nei sindacati, o i sindacati animati dallo spirito delle corporazioni, infonderla in un regime monarchico-nazionalista? In realtà noi crediamo che i nuovi sindacati monarchici non sarebbero che alleati esigenti ed infidi della ripristinata monarchia, non meno egoistici, nella sostanza, degli antichi corpi di mestiere. Ma piuttosto che fare ipotesi, giova attenersi alla storia e alle esperienze politiche recenti. In Francia la vittoria ottenuta con l'*union sacrée* e col sacrificio degli uomini del passato democratico più ad essa riluttanti (Caillaux, Malvy, infine lo stesso Clémenceau) ha condotto ad un

ravvicinamento, non certo completo e scevro di diffidenze, tra il nazionalismo monarchico e quella destra repubblicana, che rappresenta ciò che solo forse in Francia oggi si trova: la *democrazia statale,* o piuttosto lo Stato che trae elementi di forza dalle istituzioni, e dalle forme democratiche, dissimulando, sotto di esse, una antica non interrotta tradizione di autorità e di volontà nazionale.

§ 6. — In Italia la storia contemporanea è troppo diversa. La democrazia ha imperato in Italia dal 1876 al 1922 con due sole interruzioni. La prima fu la *dittatura crispina.* Fu un'interruzione breve, tempestosa e sopratutto reale e non apparente. Il Crispi non solo teneva a rispettare le forme democratiche, ma era intimamente convinto della bontà della democrazia, e considerava la sua dittatura come un fatto provvisorio e la decadenza del parlamento elettivo come un fatto contingente. La seconda fu il Ministero Salandra, sotto il quale le forze nazionali ebbero ragione dei rappresentanti delle istituzioni democratiche. Se non che questi ebbero allora contro di loro non solo notevoli ed attive frazioni della democrazia interna, ma le grandi democrazie dell'Europa e del mondo: la francese, la britannica, l'americana. La dittatura Salandra fu a momenti considerata come uno strumento bellico provvisorio del pacifismo democratico mondiale. Solo con la rivoluzione fascista è stato instaurato in Italia un regime non *antagonistico* (quale sarebbe uno

conservatore o reazionario) ma *superiore* alla democrazia.

La superiorità del Fascismo sulla democrazia non istà solo nel programma e negl'ideali, ma nella qualità degli strumenti, di cui il primo può disporre. Il Fascismo è il corpo politico dei cittadini organizzati per la difesa dei puri interessi nazionali rappresentati e tutelati dallo Stato. Il Fascismo sottrae lo Stato alla dura necessità di dovere in ogni caso ricorrere alla burocrazia e all'esercito, distogliendo quella e, peggio, questo dai proprî compiti essenziali. Nè la burocrazia nè l'esercito possono avere iniziative anteriori all'opera dello Stato, che di necessità si inizia dai governanti. La dittatura burocratica può essere un minor male sotto ministri designati dalle assemblee elettive, inetti o cattivi; ma è sempre una pericolosa anomalìa. I *pronunciamientos* non possono condurre a bene che in circostanze affatto straordinarie. D'altra parte il corpo elettorale accoglie indifferentemente i membri dello Stato e quelli dell'Anti-Stato; e i partiti nei quali esso si divide, secondo ragioni e circostanze spesso occasionali, non esprimono ad un modo e con la stessa intensità la volontà nazionale e sono in parte strumenti di volontà antinazionali. Il Fascio vuol essere un organo, in certo senso prestatuale, della volontà nazionale. Vuol essere non già strumento passivo ma collaboratore del governo, vuol destare e tenere attiva quella *coscienza dei fini*, che nel governo, e in esso soltanto, deve diventare *scienza e disposizione dei mezzi.*

Nessun contrasto teorico è possibile fra il Fascio e lo Stato, perchè il Fascio vive nello Stato e per lo Stato, anche se, per circostanze speciali e temporanee, la sua opera esorbiti dai quadri della legalità e dalla obbedienza al governo di fatto. Il principio costitutivo interno del Fascio è la gerarchia fondata sull'identità del fine per il capo e per i membri e sulla mutua fiducia personale. È un principio organico, opposto a quello atomistico del liberalismo e della democrazia, che vorrebbero far nascere l'ordine statale dal libero gioco delle volontà non controllate degl'individui e dei gruppi.

In seno al Fascio che cosa può rappresentare il principio sindacalistico? Anche il Sindacalismo in genere, e prescindendo dalle sue varietà politiche ed apolitiche, è fondato sopra un presupposto di necessità organica, che esige l'unità e la disciplina. Tuttavia i Sindacati, nè soltanto gli affiliati ai partiti ultrademocratici, adottarono fin dal loro sorgere, in teoria e per lo più anche in pratica, un regime elettorale e parlamentare per l'ordinamento della loro vita interna. Il citato Guy-Grand considerava la partecipazione all'attività sindacale come un'ottima preparazione alla vita politica di una società democratica. Infatti, come la Democrazia si fonda sul doppio presupposto dell'interesse del cittadino per il bene collettivo e della sua capacità a riconoscere questo bene, così il Sindacalismo presupponeva nei membri dei Sindacati un analogo interesse ed una analoga capacità, non generica come quella del cittadino, ma tecnica.

Finchè gli scopi dell'attività sindacale erano illimitati e la funzione politica dei Sindacati, malgrado contrasti parziali ed episodici, era consona agl'interessi della Democrazia che stava al governo, ciò era del tutto logico. Ma il Fascismo vuole che i Sindacati servano all'incremento della ricchezza nazionale o almeno nell'interesse di questa trovino il loro limite. È quindi necessario che l'attività sindacale sia regolata da chi sappia valutare i superiori interessi nazionali, e non con freni di carattere esterno e politico, ma con assidua vigilanza e penetrazione. Su questo punto ci si trova di fronte a due concezioni che è d'uopo distinguere, almeno idealmente: quella del sindacato libero in seno allo Stato fascista, ma contenuto nei limiti richiesti dalle superiori esigenze dello Stato, e quella del sindacato *organo dello Stato,* sebbene dotato di circoscritta autonomia per il conseguimento dei suoi fini interni, che non possono sfuggire al giudizio e al controllo dello Stato.

Forse oggi in Italia non è ancora venuto il momento di scegliere fra le due concezioni. Il Fascismo ha dovuto in un primo momento lottare contro il monopolio sindacale socialcomunista e popolare, causa, oltrechè di illegali e violenti costrizioni, di disoccupazione e miseria con i suoi boicottaggi e accaparramenti. Il Fascismo ha proclamato la libertà sindacale, che si è risoluta naturalmente a favore dei sindacati fascisti. Inoltre esso, continuando il programma annunciato e cominciato a realizzare dal Nazionalismo, ammette il Sindacalismo *integrale*

per i lavoratori e i datori di lavoro e la collaborazione di classe. Intanto il Fascismo ha consolidato le più sicure *conquiste proletarie,* abbandonando le sole efimere, che si risolvevano in danni presenti o prossimamente futuri per le classi operaie. L'adesione di buona parte di queste al sindacalismo fascista si spiega col desiderio di mantenere vantaggi ottenuti militando sotto le bandiere di altri partiti e che questi non erano più in grado di accrescere, nè forse di conservare, perchè impotenti ad assicurare qualunque stabilizzazione di assetto sociale.

Ma la società non si compone, e in Italia meno che altrove, solo di lavoratori agricoli e industriali e di capitalisti datori di lavoro. Oltre queste classi, già molto composite l'una e l'altra, che possono modificare le condizioni del mercato, influendo direttamente sulla misura dei prezzi, v'hanno altre classi, socialmente importanti perchè contengono la maggior parte degl'intellettuali, le quali subiscono invece le condizioni del mercato. I funzionarî, i magistrati, gl'insegnanti, e con essi quegli esercenti professioni liberali, che non intendono della loro professione fare un mestiere, non sono produttori di beni commerciali. Anch'essi possono avere ed hanno i loro sindacati; ma chi crederà che la efficacia economica, e quindi la importanza politica, di un sindacato di scienziati possa compararsi a quella di un sindacato di impresarî di costruzioni o di operai edili? Il problema delle case, che non può essere abbandonato alle soluzioni della sola *collaborazione di classe* fra

impresarî ed operai, e del quale il Governo è costretto ad occuparsi imponendo calmieri sulle pigioni, concedendo esenzioni e sussidî a carico dei contribuenti o sostituendosi in tutto o in parte alle iniziative dei privati, mostra chiaramente l'equivoco del sindacalismo *integrale*. Il Sindacalismo per sua natura implica una preminenza economica e quindi politica di certe classi su certe altre. Ciò non è vero soltanto del Sindacalismo puramente operaio, che il Fascismo ha fatto rientrare nell'orbita della disciplina nazionale, ma anche, e non meno, del sindacalismo operaio-capitalistico.

Dicevamo che in Italia non è forse venuto il momento di stabilire in linee precise i rapporti di dipendenza (che altri non possono essere) dei Sindacati verso lo Stato, perchè oggi il Sindacalismo operaio-capitalistico fascista rappresenta una forza storica. Non solo infatti esso è stato un elemento necessario per l'instaurazione del regime fascista, ma esso è un non meno necessario strumento di liberazione del proletariato e dell'industria italiana dall'internazionalismo economico, la cui peggiore e più dannosa espressione è il sindacalismo internazionale, con le sue pretese di legislazione del lavoro uniforme per tutti gli Stati del mondo, con le sue riforme cosmopolite e spesso assurde, e sopratutto con i controlli internazionali, che sono forme non dissimulate di ingerenza del mondo operaio e capitalistico straniero. L'Italia dovrà continuare a sviluppare le sue istituzioni sindacali, dando ad esse un carattere sempre più accentuata-

mente nazionale, e la sua legislazione operaia in modo da assicurare, di fatto e non con apparenze illusorie, ai suoi operai condizioni migliori o almeno non inferiori a quelle degli operai stranieri. Si intende che ciò va detto non solo del lavoro interno, ma più ancora del lavoro emigrato all'Estero. Intanto al proletariato borghese ed intellettuale resta un compito arduo ed elevatissimo. La media e la minore borghesia hanno rivelato mirabili energie prima col volere la guerra in momento rischioso e difficile, poi prodigandosi per combatterla e per vincerla, quindi reagendo alla violenza bolscevica, infine operando come fattore direttivo della rivoluzione fascista. Più che agli sterili e meschini vantaggi di un'azione di classe, il proletariato intellettuale deve provvedere a mantenere in efficienza l'autorità dello Stato. Il Fascismo potrà operare il distacco di ciò che è *nazionalismo* e *statismo* dai varî involucri liberali e democratici che lo nascondevano. Rivalorizzare quindi, nell'ordine politico e amministrativo, il Parlamento, i Ministeri, le Prefetture, sottraendoli al dominio dei partiti e delle masse elettorali e aiutandoli a compiere la loro funzione nazionale. Rivalorizzare anche, nel campo giuridico ed economico, il Codice Civile, la proprietà privata e la responsabilità individuale. Il senso di questa responsabilità è necessariamente attenuato dal collettivismo sindacale. Nelle pubbliche amministrazioni, che dovranno essere sottratte alla dissoluzione del sindacalismo antigerarchico, e nelle professioni

libere e liberali, una nuova borghesia non plutocratica, anzi limitata nella sua ascesa economica dall'alto costo della vita (conseguenza inevitabile del sindacalismo capitalistico ed operaio) potrà continuare l'opera della sua antenata rivoluzionaria e liberale, e preparare l'avvento di una società nuova, in cui la disciplina fascista si accordi senza difficoltà, non col vecchio individualismo ma con una nuova e più elevata libertà economica.

INDICE